Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane

Collection Études Syriaques

Direction

Muriel Debié
Alain Desreumaux
Margherita Farina
Flavia Ruani

Comité scientifique

André Binggeli
Pier Giorgio Borbone
Françoise Briquel Chatonnet
Dominique Gonnet
Henri Hugonnard-Roche
Charles Naffah
David Taylor
Émilie Villey

Couverture

Réfugiés à Ourmia, 1907 (Archives de la Congrégation de la Mission, Paris).

© 2020, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16, RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-4064-3
Tous droits réservés

Composition de la couverture
Chloé Heinis

ÉTUDES SYRIAQUES

17

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane

Volume édité par

Bernard HEYBERGER

GEUTHNER

Remerciements

Ce volume est issu de la dix-septième table ronde de la Société d'études syriaques, organisée par Bernard Heyberger, qui s'est tenue le 15 novembre 2019 à Paris, avec le soutien de l'École pratique des hautes études, de l'École des hautes études en sciences sociales, du labex RESMED, de l'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT, UPR 841 du CNRS), du Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM, UMR 8584 du CNRS), du Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor, UMR 8216 du CNRS) et du Laboratoire Orient et Méditerranée (UMR 8167 du CNRS). Elle a bénéficié, comme les tables rondes des années précédentes, du généreux accueil de l'Institut protestant de théologie de Paris.

Nous remercions en outre chaleureusement le Laboratoire Orient et Méditerranée (UMR 8167 du CNRS) pour son soutien à la réalisation de ce volume.

Nous exprimons notre gratitude envers nos collègues Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux, Muriel Debié, Margherita Farina, Flavia Ruani et David Taylor, qui ont contribué à la préparation du volume, notamment par leur relecture des textes. La photo de couverture nous a été fournie par Florence Hellot-Bellier, à qui nous adressons nos plus amicales pensées. La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet (Laboratoire Orient et Méditerranée, UMR 8167 du CNRS), qui a également relu les articles avec attention. Qu'elle en soit remerciée.

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractères meltho élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane : systèmes de connaissance et transferts culturels

Bernard Heyberger
CéSOR, EHESS et EPHE

« Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane » : le titre de ce recueil correspond à une demande de la Société d'études syriaques, qui a proposé ce sujet pour son congrès annuel de 2019, alors que jusque-là, les journées d'études étaient thématiques, et ne sortaient guère des limites chronologiques de l'Antiquité et du Moyen Âge. Qu'elle soit ici remerciée pour cette initiative, qui marque le réveil de l'intérêt des syriacisants pour la période entre le XVI^e^ et le début du XX^e^ siècle. Les contributeurs de ce volume témoignent en effet de la vitalité actuelle de la recherche consacrée à cette partie de l'histoire, récente dans la longue durée « syriaque »[1].

Les articles du volume s'inscrivent dans une histoire intellectuelle. C'est un signe que l'époque de la domination ottomane n'est pas – ou n'est plus – perçue, comme elle l'a été longtemps, comme une période de « décadence », d'obscurité et de répression pour les chrétiens. Tous les articles de ce recueil montrent au contraire l'extrême réactivité et l'inventivité des communautés chrétiennes à cette époque qui a posé les bases intellectuelles de leur culture et de leur autodéfinition identitaire actuelles, au point que des historiens l'évoquent comme celle de la « seconde renaissance syriaque »[2].

Ce n'est pas un âge sombre après un âge d'or, et l'histoire des chrétiens à l'époque ottomane ne peut être ramenée à une « chronique de massacres annoncés »[3]. Sans nier la gravité des faits qui se sont déroulés entre la fin

1. Dans Briquel Chatonnet & Debié 2017, la chronologie de la fin du volume consacre 5 pages à l'Antiquité (III^e^ siècle av. – VII^e^ apr. J.-C.), 3 pages au Moyen Âge (VII^e^-XIV^e^ siècle) et seulement 2 pages de Tamerlan (1370-1405) à 2017.
2. Farina dans ce volume.
3. Hellot-Bellier 2014.

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 1-33.

du XIX^e siècle et la fin de la première guerre mondiale, qui ont provoqué un véritable cataclysme pour les communautés concernées (massacres – méritant ou non le qualificatif de « génocide » – de 1894-1896, de 1915, de 1918 et de 1933, famine du Mont-Liban en 1915), il nous paraît heureux de ne pas inscrire l'histoire des siècles précédents dans la perspective téléologique du désastre. Au contraire, le recul historique que nous avons à présent sur le XX^e siècle nous autoriserait à affirmer que l'ancien régime ottoman a su régir un pluralisme confessionnel que les États-nations qui en ont pris la suite ont peiné à accepter et à maintenir. Edhem Eldem rappelle en introduction que le système impérial gérait la diversité selon un principe d'équité, qui attribuait à chacun une place dans une hiérarchie sociale fondée sur des distinctions généralement acceptées. L'appartenance à une religion était un critère principal de discrimination, mais pas le seul. Les « syriaques », aussi bien les maronites que les syriaques occidentaux et les chrétiens de l'Église de l'Est, appartenaient aux populations périphériques, qui avaient un rapport spécifique, négocié, avec le pouvoir central. Celui-ci pouvait accorder aux patriarches et évêques une certaine autonomie et une certaine autorité sur leur *ṭā'ifa*, mais aussi en faire des agents du pouvoir, parfois même des collecteurs de taxes[4]. Cet Empire était capable aussi de se réformer et, de 1836 à 1876, il a tenté d'introduire le principe d'égalité devant la loi, dont les chrétiens et les juifs auraient été les principaux bénéficiaires. Ces réformes devaient assurer à l'État ottoman une nouvelle légitimité fondée sur le sentiment d'une citoyenneté partagée. Le projet a failli, essentiellement à cause des défaites militaires répétées de l'Empire et de la montée d'une conception nationaliste de l'État, inspirée de l'Occident, qui exigeait une homogénéité confessionnelle, linguistique et ethnique à l'intérieur d'un espace politique déterminé. Dans les États nés de la disparition de l'Empire ottoman, le recours plus ou moins explicite à des principes islamiques pour définir la « nation » a ensuite poussé les « minorités » vers l'exclusion[5].

Ce que les recherches des dernières vingt années montrent, et que les contributions de ce volume confirment, c'est qu'il existe sous le régime ottoman une vie interne des communautés, qui ne se réduit ni à la survie dans des conditions épouvantables, ni à la résistance contre

4. BECKER 2015, p. 55. Le terme de *ṭā'ifa* (pl. *ṭawā'if*) était le plus courant pour désigner les différentes communautés chrétiennes, bien plus commun que *milla*, qui l'a supplanté au XIX^e siècle. Il était employé pour désigner toutes sortes de « corps », ou groupes professionnels, ethniques ou confessionnels. Ainsi, une communauté chrétienne formait un « corps » parmi d'autres dans la société ottomane.

5. ELDEM dans ce volume. JOSEPH 2000, p. 151-220.

l'oppresseur turc ou kurde, ni à l'acculturation à l'Occident impérialiste. La contribution de Sabine Mohasseb Saliba à ce volume illustre le dynamisme démographique et économique des maronites du Mont-Liban entre le XVII^e^ et le XIX^e^ siècle, qui se traduisit entre autres par une expansion territoriale et une augmentation significative des vocations monastiques, masculines et féminines.

La domination politique et l'impérialisme culturel de l'Europe occidentale sont des réalités de la « première globalisation ». Mais celle-ci ne peut plus être abordée sans historiciser le contexte, sans prendre en compte les mécanismes sociaux et politiques locaux, à différentes échelles, et les situations complexes d'interaction, d'emprunt, de mimétisme et de compétition qui caractérisent les transferts culturels. Il est certain, comme les articles de ce recueil le montrent, que la confrontation avec l'Occident est l'élément majeur de la dynamique culturelle des groupes étudiés ici. Les progrès technologiques comme l'introduction du livre imprimé, les innovations institutionnelles, comme les ordres religieux dotés de règles et de constitutions, les nouvelles formes d'enseignement ou d'exercice de la médecine, l'accumulation des connaissances à travers les méthodes de l'érudition et de l'archéologie occidentales, la circulation croissante des individus aussi, modifient alors radicalement la culture chrétienne orientale.

Cette confrontation avec le savoir et la technologie occidentaux ne se traduit pas, pour les groupes concernés, comme cela peut être souvent affirmé dans un discours postcolonial, par une aliénation, une dépossession de ses propres racines et une oblitération de ses propres sources. En fait, la rencontre avec l'Europe occidentale a plutôt permis une redécouverte et une réinterprétation des textes et de l'histoire de chaque Église. D'abord, les nouvelles institutions de conservation et de production du savoir mises en place en Europe, comme les collections de manuscrits dans les bibliothèques, les enseignements des langues orientales dans les universités et les collèges, ainsi que les publications de sources, ont eu un profond impact sur les chrétientés orientales[6]. Ces institutions, bien que conçues comme des armes dans le combat confessionnel et dans la controverse entre catholiques et protestants, ont produit du savoir, promu de nouvelles méthodes philologiques et historiques, et introduit des débats scientifiques interconfessionnels et intraconfessionnels[7]. Les missions en Orient, d'abord catholiques à partir du XVII^e^ siècle, puis également protestantes au XIX^e^, avaient des visées prosélytes mais, en l'absence de soutien du pouvoir

6. Girard, Parker, Murre-van den Berg dans ce volume.

7. Levitin 2019, p. 5, 20.

politique, elles durent miser sur la persuasion et l'adaptation, plutôt que sur la contrainte[8]. Elles font partie de ces institutions confessionnelles qui contribuèrent à l'élaboration du savoir et à sa diffusion[9].

Alors que, dans une vision stéréotypée du « temps des confessions », on représente des blocs confessionnels monolithiques et fermés à tout changement, les approches les plus récentes nous montrent au contraire que les conditions les plus favorables au développement du savoir se sont trouvées réunies là même où le débat entre confessions a été le plus vif[10]. De fait, la confrontation au catholicisme issu du concile de Trente, puis à différentes formes de christianisme réformé, et même le conflit, puis le schisme, entre « unis » et « orthodoxes » dans chaque Église (à l'exception des maronites)[11], ont été à la fois une source de division et de faiblesse, et un puissant stimulant pour la cohésion institutionnelle et culturelle de chaque communauté, suivant un processus qu'on peut qualifier de « confessionnalisation »[12]. Dans ce contexte de compétition et d'émulation, le retour à la tradition, la recherche des sources, l'appel à l'histoire ont été, comme dans la culture européenne, des instruments essentiels pour justifier les positions institutionnelles et dogmatiques respectives. La nécessité de « purifier » les pratiques et les croyances[13], en les expurgeant des « abus » et des « superstitions », par le retour aux textes authentiques, s'est imposée chez tous les protagonistes, dans des proportions diverses. Elle s'est accompagnée d'une volonté de discipliner, consistant en un meilleur encadrement des institutions religieuses comme le monachisme[14], et un effort pour instruire le peuple par la lecture pour mieux le contrôler et le diriger[15]. Une adhésion personnelle à la foi, sur la base de l'instruction, avec une distinction claire de la « religion » par rapport à la culture profane et à la « superstition », était exigée par les missionnaires, catholiques et surtout protestants, mais aussi par une

8. Citons un ouvrage magistral sur ce thème : Windler 2018. Pour le XIX^e^ siècle, voir par exemple Makdisi 2008, Verdeil 2011 et Becker 2015. Voir aussi Mengozzi dans ce volume.
9. Heyberger 2015 ; Becker 2015 p. 306-310.
10. Levitin 2019, p. 20.
11. Qui eurent à se situer par rapport aux latins et aux grecs-catholiques : Girard 2012 ; Girard 2019.
12. Pour une définition de la « confessionnalisation » et une bibliographie sur le sujet, voir Girard dans ce volume.
13. Parker dans ce volume.
14. Mohasseb Saliba dans ce volume.
15. Mengozzi dans ce volume.

partie du clergé oriental. Des pratiques individuelles, mais inscrites dans une organisation collective, comme le jeûne, qui avait été un des principaux marqueurs de l'identité confessionnelle, se trouvent dénigrées ou diminuées[16]. Ces exigences « modernes » éveillaient une insécurité et une interrogation sur la notion de « tradition » et de « réforme »[17]. Une culture standardisée, prenant d'avantage appui sur l'écrit (et dans la mesure du possible l'écrit imprimé), traçant plus nettement les contours de chaque dénomination, s'est ainsi progressivement mise en place, et a offert à chaque communauté confessionnelle les instruments pour une meilleure conscience de soi-même[18].

Les chrétiens de tradition syriaque à l'âge des confessions

Les chrétiens de tradition syriaque : diversité et dispersion

Nous avons défini le sujet en prenant en compte les communautés chrétiennes qui emploient la langue syriaque et qui se réfèrent à un patrimoine écrit dans cette langue. Il s'agit des membres de l'Église de l'Est (appelés souvent « nestoriens », puis « chaldéens » par l'Église catholique, enfin « assyriens » à partir de la fin du XIX^e^ siècle, et de nos jours auto-désignés comme « assyro-chaldéens »)[19] ; de ceux de l'Église syriaque orthodoxe, appelés couramment « jacobites » à l'époque ottomane, et aujourd'hui auto-désignés comme « syro-orthodoxes » ; enfin, des maronites.

Ces Églises se caractérisaient par leur forte ruralité. Les « assyro-chaldéens » étaient implantés de manière compacte à l'Est du Tigre, entre Mossoul et le lac d'Ourmia sur un territoire politiquement partagé et disputé entre l'Iran et les Ottomans. Le siège du patriarcat était dans les montagnes du Hakkari. Le domaine des syro-orthodoxes quant à lui s'étendait plus à l'Ouest, entre le Tigre et la ville d'Amid (Diyarbakir). Son centre se situait aux alentours de Mardin, dans les montagnes du Ṭur ʿAbdin, où le patriarche avait son siège, au monastère de Dayr al-Zaʿfaran. Les maronites se localisaient principalement au Mont-Liban, mais déplacèrent leur centre de gravité démographique et politique du nord (la vallée de la Qadisha) vers le sud (le Kesrouan puis Beyrouth) entre le XVI^e^ et le XIX^e^ siècle.

16. Heyberger 2020 ; Hellot-Bellier 2014, p. 108-109 ; Becker 2015, p. 224, 234, 246-247.

17. Heyberger 1994, p. 511-550 ; Becker 2015, p. 11-16, 70 et suiv.

18. Mohasseb Saliba, Girard, Parker, Murre-van den Berg dans ce volume.

19. Sur ces dénominations, voir Joseph 2000, p. 3-10.

Cependant, la géographie de ces chrétiens ne peut se réduire à ces cœurs ruraux et montagnards, qui sont devenus dans leur imaginaire communautaire, notamment sous l'influence du romantisme européen du XIXe siècle, symboliques de leur enracinement immémorial. Si effectivement, c'est dans ces réduits d'altitude que les fidèles pouvaient éprouver le sentiment d'appartenir à un groupe homogène, majoritaire localement, ou même parfois exclusif, la plupart des chrétiens de ces Églises vivaient dispersés et minoritaires au milieu de populations musulmanes chiites ou sunnites, arabophones, kurdophones ou turcophones, au contact aussi d'autres chrétiens, comme les « grecs » *(rūm)* ou les arméniens. Les assyro-chaldéens étaient également présents dans les villes, en particulier à Diyarbakir et à Mossoul. Alep et Diyarbakir jouaient un rôle important chez les syro-orthodoxes. La petite paroisse maronite d'Alep (environ 3 000 personnes) a été le moteur de la renaissance culturelle de la communauté entre le XVIIe et le début du XIXe siècle.

La mobilité, enfin, caractérisait ces populations, remettant quelque peu en cause l'image du refuge montagnard inexpugnable et autarcique. Si l'exode rural ne devint massif qu'à la fin du XIXe siècle, sans doute à la faveur de la croissance démographique, l'émigration, saisonnière ou définitive, difficile à quantifier, a joué un rôle essentiel dans le renouvellement culturel et dans la conscience de soi des chrétiens orientaux dès le XVIe siècle[20]. L'Empire ottoman offrait à ses populations un espace unifié, facilitant la circulation entre la Mésopotamie et Jérusalem, entre la Syrie et Constantinople ou l'Égypte. Alors qu'au début du XVIe siècle, c'est par l'Inde que les chrétiens « nestoriens » de la région de Mossoul ont appris l'expansion portugaise[21], le basculement des principaux flux de circulation des hommes, des marchandises et des informations en direction de l'Ouest allait par la suite réorienter les intérêts de toute la chrétienté orientale. C'est l'Europe, et Rome surtout, qui allaient devenir le centre d'attraction principal, mais Jérusalem[22], Alep, Le Caire et Constantinople furent également des pôles de rencontre et d'échanges non négligeables.

Nous avons défini le sujet de notre table ronde par la langue, le syriaque. Cette approche permet un exercice de comparaison entre les trois groupes concernés, pour dégager des points communs dans l'évolution[23]. Mais

20. Girard dans ce volume ; Hellot-Bellier 2005 ; Hellot-Bellier 2014, p. 258-274 ; Mac Donald 2015.

21. Murre-van den Berg dans ce volume.

22. Sur le rôle de Jérusalem pour les chrétiens de l'Église de l'Est, voir Murre-van den Berg 2015, p. 48, 51-56, 64, 168. Pour le cas des syriaques, Fathi 2016, p. 88 et 101.

23. Murre-van den Berg dans ce volume.

cette définition est problématique : que veut dire « chrétiens de tradition syriaque » ? Les points de contact entre les maronites du Mont-Liban et les syriaques de Haute Mésopotamie ne sont a priori pas évidents, bien qu'à Rome, les deux traditions aient pu se croiser[24]. De plus, dans le contexte de dispersion et de mobilité que nous venons d'esquisser, l'une des caractéristiques de ces communautés chrétiennes à l'époque ottomane, c'est leur très grande hétérogénéité linguistique et culturelle, à l'intérieur même de chaque dénomination. Ainsi, le chroniqueur syrien Ilyās Ibn al-Qusayr, originaire d'Alep mais installé à Mardin, rencontra un jour dans cette ville un haut dignitaire de son Église, le maphrien Šimʿun, originaire des montagnes du Ṭur ʿAbdin, et fut accablé lorsqu'il l'entendit s'exprimer :

> « Quand j'entendis son langage qui non seulement n'avait rien de l'Écriture Sainte ni des auteurs sacrés, mais sentait la rue et le carrefour, où il prenait toutes ses expressions et ses figures, j'en fus honteux et outré de dépit, et n'eus de plus pressé que de me lever et de me sauver, le laissant se débrouiller seul. »[25]

Plus loin, le même chroniqueur évoque un évêque kurde, « ne sachant que la langue kurde, lisant très mal le syriaque et le comprenant encore moins… »[26].

En 1766, l'évêque chaldéen de Siirt écrit à Rome pour demander d'être relevé de ses fonctions après dix ans d'exercice. Il explique que son troupeau est extrêmement réduit et pauvre, que ses revenus sont insuffisants, qu'il y a peu de messes à dire pour augmenter le casuel. De plus, ses ouailles parlent *al-luġat al-fallāḥī* (« l'idiome paysan ») ou *al-lisān suryānī fallāḥī* (« la langue syriaque paysanne [ici : le dialecte araméen] ») ou *al-lisān kurdī* (« la langue kurde »). Lui, ne parlant que l'arabe, ne peut exercer ses fonctions. Il est comme un muet au milieu d'eux, dit-il. D'autre part, n'étant pas de la région, il est considéré comme un étranger, et sujet à toutes sortes d'exactions, notamment de la part des kurdes. Il ne fait pas partie du régime tribal de patronage et de clientélisme qui règne localement. En fait, le patriarche chaldéen de Diyarbakir lui avait imposé, contre sa volonté, de prendre les fonctions d'évêque de Siirt[27].

Ces deux témoignages nous montrent que les régions de Mardin et de Siirt sont alors des enclaves arabophones et araméophones au milieu d'un environnement kurdophone. Par ailleurs, c'est une région où les

24. Parker dans ce volume.

25. Ibn al-Qusayr, *Histoire*, p. 48.

26. Ibn al-Qusayr, *Histoire*, p. 58.

27. Lentin 2012.

chaldéens sont en régression démographique : à la fin du XIX^e siècle, la région est presque exclusivement peuplée de syriaques occidentaux, tant catholiques qu'orthodoxes[28]. Il faut tenir compte de tous ces éléments et saisir la dynamique démographique, confessionnelle et culturelle d'une région si on veut sortir d'une approche essentialiste concernant telle ou telle dénomination et sa pratique linguistique[29].

La définition par la langue

Or, très souvent, et encore de nos jours, la question linguistique fait l'objet de prises de position idéologiques et de professions de foi sentimentales ne tenant guère compte des réalités vécues[30]. Il est vrai, comme cela a été dit, que pour les chrétiens non-chalcédoniens, qui ne se rattachaient à aucun Empire, à aucun système politique dominant, qui n'avaient pas d'unité géographique, la langue syriaque a été un ciment d'unité, une « patrie »[31]. Mais c'était une langue savante et liturgique, une hiéroglosse[32], non pas une langue vernaculaire, les très nombreuses variétés de parlers araméens entretenant des relations plus ou moins proches avec ce syriaque d'Église. L'aspect symbolique et identitaire de cette langue s'exprimait en particulier par la copie de manuscrits, qui conservait et actualisait un patrimoine, parfois très ancien. Mais ce geste même de copier des textes en syriaque peut s'interpréter comme un acte performatif, voulant faire vivre une réalité qui n'est plus évidente pour les principaux intéressés eux-mêmes : l'importance des manuscrits linguistiques, notamment des

28. COURTOIS 2002, p. 56.

29. Dans une autre chronique, l'évêque « chaldéen » ʿAbd al-Aḥad, très mal disposé vis-à-vis des « nestoriens », affirme que le patriarche Mar Ilyas arrivé à Diyarbakir à la tête d'une troupe d'une cinquantaine de personnes, qualifiées de « montagnards », provoqua l'étonnement. Ne sachant ni l'arabe, ni le turc, il était incapable de prêcher aux fidèles de la ville : ʿAbd al-Aḥad, *Vie de Yawsep Ier*, p. 73-81 (à propos de ce texte, voir PARKER dans ce volume). Voir un témoignage contemporain sur les usages linguistiques des assyriens du Khābur (Syrie) recueilli par Georges Bohas en 1987 : BOHAS 1994, p. 53-57.

30. MURRE-VAN DEN BERG 2020 ; SALAMEH 2020 ; ARMBRUSTER 2013, p. 67-89. Pour des exemples contemporains voir BECKER 2015, p. IX-XI, et les déclarations d'Amine Jules Iskandar, président de l'association libanaise Tur Levnon : https://www.lorientlejour.com/article/1183090/tur-levnon-une-association-engagee-pour-la-preservation-du-syriaque-au-liban.html.

31. BRIQUEL CHATONNET 2018 ; HELLOT-BELLIER 2014, p. 210.

32. Sur cette notion, par rapport à celle de « bilinguisme », de « diglossie », et de « langue référentielle », voir ROBERT 2019.

grammaires, en atteste[33]. De fait, l'attachement sentimental au syriaque semble, le plus souvent, aller de pair avec une pratique quotidienne de la langue qui ne lui fait guère de place.

Dans la période que nous étudions, l'usage du syriaque reste néanmoins central dans la liturgie des Églises syriaques occidentale et orientale et dans l'Église maronite[34]. Sans doute se renforce-t-il même, à travers la production de manuscrits, puis de livres imprimés, de la formation du clergé, et des prescriptions des synodes. Mais il est en concurrence, même dans la liturgie, avec la langue arabe, qui occupe une grande place dans le paraliturgique, les prières, les cantiques, les ouvrages de dévotion, de la plupart des groupes de chrétiens « syriaques », à l'exception sans doute de ceux du piémont iranien des montagnes du Hakkari. Certes, c'est chez les chrétiens catholiques que la langue arabe a pris le plus de place, le syriaque se maintenant mieux chez les syro-orthodoxes et les chrétiens de l'Est. Mais les frontières entre les dénominations étaient loin d'être étanches, et les ouvrages circulaient par-dessus les appartenances ecclésiales[35].

C'est l'écriture syriaque (le garshuni), plus que la langue elle-même, qui restait le symbole identitaire, chez les chrétiens arabisés, maronites, syriaques orthodoxes, et dans une moindre mesure, chaldéens. On peut imaginer que l'usage du garshuni a changé de sens au fil du temps. Dans des périodes anciennes, l'écriture syriaque devait être la seule maîtrisée par les scribes, lorsqu'ils reproduisaient en marge des petites formules en arabe garshuni. La dimension identitaire de cette écriture est toutefois évidente au XVII[e] siècle. Chez les syriaques orthodoxes, l'évêque de Damas Ibn Ġurayr copia nombre de manuscrits syriaques et surtout en traduisit beaucoup en arabe, mais écrits en garshuni. Il traduisit entre autres des prières et des rituels, un *Rituel pour les malades et les pénitents* (1665/6) un *Ḥusōyō* du prêtre Dāwūd al-Ḥimṣī (non daté, avant 1678) et surtout, en novembre 1670, le bréviaire syriaque, auquel il ajouta ce commentaire :

> « Et l'on est convaincu par ce qu'a fait le patriarche Karma des Grecs [*Rūm*], qui a traduit dans la ville d'Alep tous les livres grecs en arabe, de sorte que toutes leurs églises prient avec [ses traductions] et les utilisent désormais, après que leurs scribes les ont recopiés, que le privé et le public en tirent bénéfice, et que le savant et l'ignorant les connaissent, [ceci] parce que la Syrie [lit. "pays de Syrie"] a échangé aujourd'hui la langue syriaque, à laquelle elle doit le nom [lit. "par laquelle elle fut appelée"] par l'arabe,

33. Farina dans ce volume.

34. Murre-van den Berg dans ce volume.

35. Murre-van den Berg 2015, p. 155 et 172. Parker dans ce volume.

> quand elle fut conquise par la *umma* islamique. Et ceci n'est dû qu'à la haine et au manque d'amour que nous avons les uns envers les autres, et au peu de souci que nous accordons à l'accomplissement de nos Lois. »[36]

Ce commentaire dénote une forte conscience d'une identité fondée sur la langue ; il est significatif que l'évêque emploie les termes *bilād al-Sūriyya* pour dire la Syrie (alors qu'à son époque on l'appelle plutôt *al-Šām*), qu'il met directement en rapport avec *al-luġat al-sūryāniyya*, en précisant que le pays tire son nom de la langue (*al-laṯī sumiyyat bihā*). Mais il fait aussi le constat que l'arabe a vaincu le syriaque par la conquête de la *umma islāmiyya*, due, dans une vision eschatologique traditionnelle, aux péchés des chrétiens. L'arabe est donc perçu comme la langue des vainqueurs, le syriaque celle des vaincus.

Cette citation nous avertit toutefois qu'il ne faut pas aborder les communautés syriaques à part, en ignorant le contexte de leur vie et de leur action : le modèle explicite d'Ibn Ġurayr est ici Malātyūs Karma (métropolite *rūm* d'Alep de 1612 à 1634, puis brièvement patriarche à Damas, décédé le 1er janvier 1635). Car cette volonté de réformer la liturgie et de donner accès aux textes à un plus grand nombre, remarquable chez un prélat par ailleurs fermement hostile à l'union avec les Francs, est alors commune à une grande partie du clergé de Syrie, quelle que soit sa dénomination. Elle n'est sans doute pas étrangère au fait qu'Ibn Ġurayr a eu des contacts amicaux, de travail, avec des missionnaires latins, et a écrit un poème élégiaque en l'honneur de Sarkīs Ǧamrī, évêque maronite de la ville, grand voyageur, un temps professeur au Collège royal à Paris. Dans ce volume, les articles de Lucy Parker et de Margherita Farina nous informent de même des bonnes relations qu'entretint le « chaldéen » ʿAbdišoʿ de Gazarta avec le patriarche syriaque Niʿmatallāh, et le « chaldéen » Sullaqa avec les responsables des autres communautés chrétiennes qu'il rencontra à Jérusalem.

Les maronites entre langue arabe et syriaque

Chez les maronites, nous avons des témoignages sur le fait que le syriaque s'enseignait au Mont-Liban à la fin du XVIe siècle. Le patriarche chroniqueur Isṭifān al-Duwayhī (Étienne Douaihy, 1630-1704) évoque un de ses parents, Yaʿqūb al-Duwayhī, qui aurait formé plus de cent prêtres, dont Ǧirǧis ʿAmīrā

36. FATHI 2016, p. 155-157. Nous reprenons la traduction de l'auteur.
ويقنعك ما عمله بطرك كرمة الرومي انه اخرج في مدينة حلب كل كتب الرومية الى العربية وعادت تصليها الان كل بيعهم وتستعملها بعدما نسختها كتابهم وانتفع بها الخاص والعام وعرفها العالم والجاهل ، لان بلاد سورية اليوم قد بدلت اللغة السريانية التي سميت بها الى العربية لما استحوذت عليها الامة الاسلامية . وما ذلك الا لبغضنا وعدم محبتنا لبعضنا وقلة الاكتراث في اعمال شريعتنا.

(Georges Amira), auteur d'une grammaire syriaque imprimée à Rome et futur patriarche. À Alep, on trouve des experts en langue chaldéenne vers 1630[37]. Il se peut donc qu'encore aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, des maronites n'aient maîtrisé que l'écriture ou la lecture en caractères syriaques, et y aient recouru pour transcrire des textes entiers en arabe[38]. Mais ce n'était sûrement pas le cas des maronites d'Alep, ni du patriarche Duwayhī. Le choix du garshuni semble alors relever d'une question d'identité, dans un contexte de voisinage et de compétition avec d'autres obédiences chrétiennes, mais aussi de confrontation avec l'érudition européenne concernant l'origine et les traditions des maronites. L'argument que le recours à l'écriture syriaque pour écrire l'arabe prévenait une réaction ou une censure de la part des musulmans, déjà invoqué par Ǧirǧis ʿAmīra pour expliquer la diffusion du garshuni, n'est guère recevable[39].

Dans un texte autobiographique de 1658, le maronite Ibrahīm al-Hāqilānī (Abraham Ecchellensis), au sommet de sa carrière d'érudit à Rome, disait de la langue syriaque qu'elle était « la langue savante et sacrée des maronites, et de beaucoup de nations orientales, et qui est pour eux précisément comme le latin en Europe, l'arabe étant comme la [langue] vulgaire »[40]. Pour Duwayhī, qui consacre un long développement à la question linguistique dans son *Manārat al-Aqdās* dédié à des questions liturgiques, le syriaque est la langue du *sirr*, terme arabe désignant à la fois le secret, le mystère et le sacrement, entourée donc d'un charisme particulier, reposant sur sa non-compréhension par le commun. Comme la comparaison faite par Ecchellensis, ce point de vue était sûrement influencé par l'autorité romaine, en particulier celle de Robert Bellarmin, concernant l'usage respectif du latin et d'une langue vulgaire dans la liturgie[41].

En fait, la place reconnue à l'arabe et au syriaque dans leur office faisait débat chez les maronites aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. La question linguistique était alors aussi un prétexte, parmi d'autres, pour définir les contours de l'autorité dans la communauté. Le patriarche Duwayhī, aujourd'hui considéré comme un champion de l'identité maronite, n'était pas hostile à l'usage de l'arabe, bien que celui-ci lui rappelât la défaite et la sujétion des

37. Heyberger 1994, p. 143-144 ; Girard 2011, p. 708.

38. Moukarzel 2014a et 2014b ; Briquel Chatonnet 2018.

39. Girard dans ce volume. Del Río Sánchez 2013a et 2013b.

40. Debié 2010, p. 111.

41. Girard dans ce volume et Girard 2011, p. 710.

chrétiens. « La langue arabe, écrit-il, est ancienne, éloquente et riche. »[42] Il la considère comme une langue chrétienne, parlée à Jérusalem dès le jour de la Pentecôte. Il accepte même que l'anaphore soit dite en arabe durant la messe. Mais il estime que les textes sacrés ont été conservés plus purement en syriaque et que les versions arabes des Écritures doivent être révisées sur le texte syriaque[43].

Le missel maronite imprimé à Rome en 1716 offre les textes bibliques en arabe et une traduction arabe de l'anaphore (à l'exception des paroles de consécration) en regard du texte syriaque[44]. Après Duwayhī, son successeur Yaʿqūb ʿAwwād (1705-1733) s'oppose aux Moines libanais de ʿAbd Allāh Qarāʿalī, qui ont pris l'habitude de traduire des hymnes liturgiques en arabe. Ce qu'il leur reproche, c'est qu'ainsi les gens se mettent à les fredonner sans respect dans les cafés et sur les places. Cette position révèle un esprit post-tridentin, de séparation claire entre le sacré et le profane, et plus largement, d'un projet de confessionnalisation, dans le sens d'une démarcation ferme de la culture maronite avec l'environnement arabophone, culturellement dominé par l'islam[45]. Au synode du Mont-Liban à Luwayza en 1736, le jésuite Pierre Fromage, par ailleurs auteur de traductions arabes d'ouvrages de dévotion catholiques, dans son sermon d'inauguration du synode, dénonce le scandale d'entendre les maronites d'Alep chanter exclusivement en arabe dans leur église depuis dix ou douze ans. Dans une lettre écrite à un confrère, il se réfère directement, à ce sujet, à la position de l'Église romaine par rapport aux langues vulgaires :

> « Cet exemple étoit d'une dangereuse conséquence ; c'étoit à peu-près comme si on s'avisoit dans une de nos grandes villes de France de chanter l'Office en langue vulgaire. »[46]

Le synode lui-même, dans sa version latine officielle, tolère l'arabe pour les lectures, les prières et les chants, mais affirme la supériorité du syriaque en tant que texte de référence, et reprend l'anathème contre ceux qui (comme les protestants) affirmeraient que les prières et la messe ne doivent être dites que dans la langue parlée et comprise de tous. Son insistance à maintenir une place au syriaque laisse entendre que la chose n'allait plus de soi. D'ailleurs, la version manuscrite arabe du synode, comportant des ratures et des corrections, trahit la tension entre deux partis, au sujet de

42. Heyberger 1994, p. 148.

43. Girard 2011, p. 712-713.

44. Girard dans ce volume.

45. Sur ce point, voir aussi la contribution de Girard dans ce volume.

46. Heyberger 1994, p. 450.

l'usage respectif des deux langues. Des phrases finalement barrées dans le texte semblaient admettre la célébration entièrement en arabe[47].

Dans le texte du synode, la diglossie apparaît comme un manque, comme le résultat de l'ignorance du syriaque, d'une acculturation, qu'on accepte à contrecœur. C'est aussi ce qu'exprimait le syrien Ibn Ġurayr. C'est encore ainsi que cette diglossie est souvent vécue aujourd'hui. De plus, le syriaque serait pour certains le point de résistance des maronites à la latinisation[48], alors même, que, comme les sources que nous venons de citer le montrent, c'est au contraire l'influence de Rome qui a contribué au maintien de son usage dans l'Église[49].

En réalité, l'arabisation des maronites était très avancée, en particulier à Alep, qui joue alors un rôle moteur dans la culture de cette Église. Si on considère la bibliothèque de l'archevêché maronite de cette ville, on note non seulement que la très grande majorité des livres assemblés au XVIII^e^ siècle est en arabe, mais que les noms des copistes et leurs colophons sont dans cette langue, ce qui révèle la profondeur de leur arabisation. La bibliothèque trahit un intérêt certain pour le syriaque, bien que le grand nombre d'ouvrages linguistiques destinés à faciliter l'initiation à cette langue pour des arabisants indique, d'un côté, la volonté d'accéder au patrimoine syriaque, de l'autre, le fait que cet accès n'est plus direct, et nécessite un apprentissage linguistique[50].

Nous savons qu'à Alep au XVIII^e^ siècle un cercle de chrétiens lettrés de diverses appartenances confessionnelles, maronites, melkites, arméniens, étudiait et parfois travaillait ensemble, en arabe, en cherchant avant tout à accéder à la culture arabe « classique », poétique, scientifique et philosophique[51]. De plus, si on examine le recensement des maronites d'Alep effectué par leurs prêtres en 1740, on est frappé par le grand nombre des fidèles enregistrés qui ont des origines ou des parentés non-maronites, notamment arméniennes et melkites, arabophones[52]. Même au Mont-Liban d'ailleurs, les maronites ont absorbé à cette époque un certain nombre de melkites arabophones. Il faut enfin évoquer la diaspora maronite en Égypte ou à Constantinople, peu connue pour le moment, qui joua néanmoins un rôle dans la vie économique, y compris de l'Église. Dans tous ces contextes

47. *Synode libanais de 1736*, p. 158 ; *Saints conciles*, col. 120-121 ; GIRARD 2011, p. 713-714.

48. CORM 2013, p. 26.

49. Sur le rôle de Rome dans le maintien ou le développement du syriaque chez les maronites, voir GIRARD dans ce volume.

50. DEL RÍO SÁNCHEZ 2013b.

51. KILPATRICK 2006 ; WALBINER 2004 ; KRIMSTI 2018 ; AOUAD & FADLALLAH 2009.

52. Archevêché maronite d'Alep 1740.

sociaux de pluralisme et de mobilité, il est bien évident que la langue arabe l'emportait sur le syriaque.

Vernacularisation *et* littérarisation *de l'arabe et du syriaque*

Le syriaque marque les limites communautaires, et permet de se démarquer de son voisinage musulman ou chrétien d'autres dénominations. Toutefois chez les chaldéens comme chez les maronites, la volonté d'affirmer la spécificité de leur Église en exhibant des sources syriaques les mettait en contradiction avec la nécessité de se conformer à l'orthodoxie et à l'orthopraxie romaines. Duwayhī et l'équipe qu'il avait rassemblée autour de lui devaient donc amender certaines formulations ouvertement « jacobites », qu'ils trouvaient dans les manuscrits, pour concilier leur recherche d'authenticité et leur fidélité au magistère romain, tandis qu'Yawsep d'Amid devait expurger les manuscrits syriaques du Vatican de leurs passages explicitement nestoriens pour les catholiciser[53].

L'arabe, pour sa part, est une langue cosmopolite, qui permet au contraire de communiquer au-delà de sa propre communauté, et sur un territoire géographique large[54]. D'ailleurs c'est par l'arabe que certains textes, comme l'ouvrage de droit de l'Égyptien Ibn Assāl ou une hagiographie d'origine copte, s'étaient diffusés parmi les chrétiens de tradition syriaque[55]. C'est aussi par l'arabe souvent que les ouvrages de dévotion moderne, traduits de l'italien ou du latin et imprimés, ont passé ensuite en syriaque[56]. De même une partie de l'œuvre philosophique en arabe du maronite aleppin Buṭrus al-Tūlāwī (1657-1746) fut traduite en syriaque au XIX^e^ siècle[57].

Le statut et l'usage de l'arabe comme langue écrite connaissaient eux-mêmes à cette époque des évolutions plus larges, qui ne concernaient pas que les chrétiens. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, une classe moyenne urbaine d'artisans et de commerçants, musulmane comme chrétienne, en Égypte, en Syrie, à Mossoul, accédait à un degré d'alphabétisation avec le désir de lire, mais aussi d'écrire, en arabe. L'arabe écrit, tout comme le syriaque, était une langue savante, voire ésotérique, réservée à un petit milieu de scribes. Mais à partir du XVI^e^ siècle, on observe que l'acte d'écrire et de se référer à un texte écrit sort du milieu des *ulamāʾ* pour gagner de

53. Jabbour 2019, p. 99-108, 193-212, 287 ; Parker dans ce volume.

54. Murre-van den Berg 2020.

55. Qarāʿalī, *Législation*, introduction (en arabe), p. 11-19.

56. Murre-van den Berg 2015, p. 246-249.

57. Morel 2018 ; Murre-van den Berg 2015, p. 258-259 ; Murre-van den Berg dans ce volume.

nouvelles couches sociales, auxquelles justement les chrétiens urbains appartiennent[58]. Ce processus s'accompagne d'une *vernacularisation*, dans la mesure où une version plus proche de la langue parlée devient un véhicule pour une littérature profane, comme en témoigne le nombre significatif de récits de voyages et autres écrits dans cette langue[59]. Le phénomène est particulièrement notable chez les chrétiens. Les récits de voyage des maronites d'Alep Ḥannā Diyāb[60] et Arsānyūs Šukrī[61], des chaldéens Elias de Mossoul[62] et ʿAbd al-Aḥad, futur évêque chaldéen de Diyarbakir[63], ou d'un évêque (syriaque catholique ?) non identifié[64], mais aussi les écrits mystiques de la maronite Hindiyya[65], attestent de cette nouvelle forme d'*authorship*. Tandis que le marchand Ḥannā Diyāb et l'évêque non identifié écrivent dans un arabe très proche de la langue parlée, qui caractérise aussi bien l'auteur que le public ciblé, les autres auteurs de récits de voyage mentionnés, appartenant à la classe ecclésiastique, s'expriment dans un arabe plus châtié. D'ailleurs l'arabe des chrétiens d'Alep semble progressivement se rapprocher de l'arabe standard : le traité de logique du maronite Tūlāwī, rédigé en 1693, est ensuite diffusé dans toute la région, mais la langue arabe de l'auteur, considérée comme « fautive » par ses successeurs, a été amendée dans les versions suivantes de l'ouvrage[66].

Il existe un phénomène comparable de *vernacularisation* ou inversement de *littérarisation* en syriaque : les travaux d'Alessandro Mengozzi et d'Heleen Murre-van den Berg[67] ont fait connaître l'accession de l'araméen parlé au statut de langue écrite et littéraire chez les chrétiens de l'Est, avant même l'action des missionnaires dans cette direction : des thèmes de

58. Hanna 2003, p. 55-83 ; Sadji 2013, p. 74-76 et *passim*.

59. Sur *literization*, *literarization* et *vernacularization* dans le contexte ottoman, voir Murre-van den Berg 2020, p. 10-14, qui se réfère aux concepts définis par Sheldon Pollock : Pollock 2013. Sur l'évolution générale dans le contexte arabe (Égypte et Syrie), voir Chih & Mayeur-Jaouen 2010.

60. Dyāb, *D'Alep à Paris*.

61. Krimsti 2019.

62. Ghobrial 2014.

63. Cf. ms. Mardin 12, f. 1v-9r, qui contient le récit de voyage, inédit, en garshuni, de ʿAbd al-Aḥad, depuis ʿAyn Tannūr, près d'Amid, à Jérusalem, en 1707-1708. Je remercie Alice Crocq de m'avoir fait connaître cette référence.

64. Winet 2014.

65. Heyberger 2001, p. 53-68, 144-166.

66. Morel 2018, p. 33 et 47-49.

67. Murre-van den Berg 2015, p. 185-223 ; Mengozzi 2011, p. i-xxiv et leur contribution respective dans ce volume.

la poésie sacrée savante sont alors repris dans une langue populaire et forment un nouveau genre de littérature, sortant du sanctuaire pour gagner la cour devant l'église ou les maisons particulières. En syriaque comme en arabe, ces nouvelles formes de littérature entretiennent un rapport particulier avec l'oralité : ces textes mis par écrit pourraient être des formes d'aide-mémoire pour le lecteur qui les récite par cœur[68]. Il est notable, comme le relève Heleen Murre-van den Berg dans sa contribution, que la communauté syriaque orthodoxe, bien qu'en grande partie locutrice d'araméen, ne connut pas la même transition vers l'araméen moderne que l'Église de l'Est à la fin du XIX^e^ siècle, parce qu'elle évoluait dans un autre environnement culturel et politique, et qu'elle ne produisait pas au même degré que les « assyro-chaldéens » une forme spécifique de nationalisme[69].

Érudition, histoire, nation

Le rapport avec l'orientalisme érudit

Cette évolution vers la vernacularisation de l'arabe et du syriaque n'est pas un phénomène isolé : avec l'introduction de l'imprimerie, la construction d'États modernes et l'expansion coloniale, un mouvement global dans ce sens se diffuse à partir de l'Europe et de la Renaissance. Il s'accompagne de la « grammatisation » des langues, c'est-à-dire de leur description selon un modèle de grammaire et de dictionnaire conçu en Europe, à partir d'une technologie élaborée sur la base du latin. Il s'agissait d'abord de se doter d'instruments de description des langues du monde. Mais très vite, l'intérêt pratique de ces outils comme technique d'enseignement des langues, y compris maternelles, s'est imposé, parce qu'elles facilitent l'apprentissage et qu'elles introduisent une standardisation[70].

Le syriaque et l'arabe, à partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, deviennent des langues étudiées par l'érudition européenne. Celle-ci s'éloigne alors de l'encyclopédisme humaniste pour se spécialiser. Dans ce contexte, se forment des équipes d'experts[71], dans lesquelles les chrétiens orientaux de passage à Rome ou ailleurs sont intégrés, à différents niveaux

68. MENGOZZI et MURRE-VAN DEN BERG dans ce volume. À propos de ce rapport à l'oralité de textes écrits en arabe, voir Dyāb, *D'Alep à Paris*, introduction, p. 25-57 et HEYBERGER 2005.

69. POLLOCK 2013 : le phénomène de *vernacularisation* est lié à une prise de conscience de type « nationale », il s'adapte à un contexte particulier, à un moment spécifique, mais il emprunte à un modèle généralement reconnu dans ce moment précis.

70. AUROUX 1994, p. 66-123.

71. LEVITIN 2019, p. 22.

plus ou moins subalternes. Les Occidentaux découvrent le syriaque par l'intermédiaire des maronites au Ve concile du Latran (1513-1515), mais ne l'identifient pas clairement avant la fin du siècle, par rapport à l'hébreu et aux autres formes d'araméen, le considérant comme la langue du Christ. C'est en tant que langue biblique et liturgique, donc dans sa forme écrite, et non pas vernaculaire, qu'il suscita l'intérêt des savants européens à cette époque. Comme pour les autres langues, la mise en grammaire et l'imprimerie favorisèrent son enseignement. Ce travail se fit à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, associant souvent dans le même ouvrage différentes langues orientales. En combinant la grammaire moderne, calquée sur le latin, et la redécouverte de la tradition grammaticale propre au syriaque, la *Grammatica Syriaca sive Chaldaica... in septem libros divisa* (Rome, 1596) du maronite Ǧirǧis ʿAmīra marque une étape essentielle[72]. Par la suite, les besoins de l'enseignement, en particulier au Collège maronite de Rome, donnèrent lieu à des grammaires à visée plus pédagogique, celles d'Išāq al-Šadrāwī (Isaac Sciadrensis, m. 1665) et d'Ibrahīm al-Hāqilānī (Abraham Ecchellensis, m. 1664), tous les deux maronites enseignant à Rome. Ces manuels connurent un certain succès par la suite, y compris parmi les chrétiens d'Inde, qui recopièrent à la main des exemplaires annotés[73].

La langue arabe connut une évolution parallèle dans l'érudition européenne. Elle s'émancipa tout d'abord de l'hébreu et des études bibliques. Elle donna ensuite lieu à une découverte du patrimoine grammatical arabe, puis à la rédaction de grammaires modernes, combinant la tradition arabe aux concepts occidentaux et à la terminologie latine. La *Grammatica arabica de* Thomas Erpenius, professeur à Leyde, publiée en 1613 et les *Institutiones linguae arabicae* du religieux *caracciolino* Francesco Martelotto (1620) sont significatives à cet égard. Elles restèrent longtemps en usage, y compris chez les chrétiens orientaux, tout comme les *Breves linguae arabicae institutiones* (1642), qui se voulaient d'emploi plus commode, du disciple de Martelotto, Filippo Guadagnoli[74]. Ce qui différencia l'étude de l'arabe de celle du syriaque, est la découverte relativement précoce de la distinction entre l'arabe écrit « doctrinal » et l'arabe moderne « vulgaire », ce dernier considéré à la fois comme langue parlée et comme langue écrite. Cette prise de conscience était directement liée à l'expérience missionnaire de la Custodie de la Terre Sainte. Ce sont, en effet, des franciscains missionnaires, Domenico Germano et Antonio dell'Aquila, qui offrirent

72. Debié 2010 ; Wilkinson 2018 ; Girard 2020.

73. Debié 2010 ; Girard 2020.

74. Girard 2010 ; Loop, Hamilton & Burnett 2017.

les premiers manuels d'arabe « vulgaire », respectivement en 1636-1639 et en 1650[75].

D'autre part, l'affirmation, à partir du XVII^e^ siècle, du lien qui unissait la langue arabe à l'islam contribua à émanciper l'étude linguistique et philologique de l'arabe des études bibliques et de l'histoire du christianisme. En effet, à partir du XVIII^e^ siècle, les études arabes, bien que s'appuyant sur les acquis cognitifs du siècle précédent, servirent le plus souvent d'instrument aux savants pour critiquer le christianisme et s'en affranchir[76]. La discipline linguistique se constituait alors comme un savoir séculier indépendant de la théologie. Au XIX^e^ siècle, les orientalistes universitaires, généralement aussi arabistes, ne s'intéressèrent au syriaque que dans sa dimension linguistique. Des spécialistes du syriaque exprimèrent même leur mépris et leur ennui vis-à-vis de la littérature conservée dans cette langue[77]. De même, l'histoire du christianisme de langue arabe se trouva alors quasiment refoulée des études arabes, et cantonnée dans l'histoire ecclésiastique. L'orientaliste allemand Karl Brockelmann (1868-1956) décida d'exclure la littérature des chrétiens et des juifs de sa *Geschichte der arabischen Litteratur* (première édition : 1898-1902), considérant la littérature arabe comme une « manifestation de la culture islamique »[78].

Érudition et activité missionnaire

Néanmoins, l'ingénierie linguistique européenne, notamment allemande, dépassa alors le syriaque d'Église et l'arabe pour s'intéresser aux dialectes, aux contes et aux chansons populaires, reliant ainsi la langue à la notion d'« ethnie ». Le village de Maaloula, en Syrie, bien qu'appartenant à l'Église *rūm* orthodoxe, parlait « le syriaque ou la langue chaldéenne », et utilisait des livres dans cette langue et en arabe pour célébrer les offices, au témoignage du pèlerin ukrainien Vassili Grigorovitch Barski en 1727[79]. Au siècle suivant, cette particularité, bien qu'en voie d'extinction, y amena plusieurs ethnolinguistes, surtout allemands, qui y recueillirent du matériau narratif et linguistique. Ainsi, la particularité langagière de ce coin de montagne devint un lieu commun orientaliste, puis un atout

75. Girard 2017.

76. Bevilacqua 2018 ; Elmarsafy 2009 ; Murre-van den Berg 2020.

77. Fiori *à paraître*.

78. Strauss 2010, p. 155-156. Sur l'histoire ecclésiastique telle qu'elle se constitue à partir du XVI^e^ siècle, voir Girard dans ce volume.

79. Barski, *Pérégrinations*.

touristique, en le consacrant comme « village chrétien parlant la langue du Christ »[80]. À partir de 1987, l'écrivain allemand d'origine syrienne Rafik Schami, se servant des contes et histoires publiés par Gotthelf Bergstraesser à partir des compilations d'Eugen Prym et Albert Socin (1869), de Hans Stumme (1889), et des enregistrements qu'il avait personnellement réalisés sur place en 1914 et en 1930, fit des « Contes de Maaloula » et autres histoires des best-sellers de la littérature germanophone[81].

Sur le piémont persan, autour d'Ourmia, bien qu'un prêtre catholique ait réalisé une traduction du catéchisme de Bellarmin (un ouvrage par ailleurs largement diffusé en arabe) en langue araméenne vernaculaire locale, ce sont les missionnaires protestants qui furent les promoteurs de celle-ci. Dès 1842, l'imprimeur Edwin Breath éditait des parties du Nouveau Testament en langue vernaculaire (Literary Urmia Aramaic, LAU). L'édition complète du texte fut achevée en 1846, tandis qu'en 1852 paraissait une version de l'Ancien Testament. Ce travail d'édition s'accompagnait d'une réduction de la langue en écriture, fixant des conventions orthographiques qui par la suite, allaient être adoptées par les autochtones eux-mêmes[82]. Theodor Nöldeke, professeur allemand de langues sémitiques rédigea une grammaire du « néosyrien » *(Neusyrisch)* en 1868, en se servant de la langue standardisée des publications missionnaires, tandis que celle que publia le missionnaire anglican Arthur J. Mac Lean en 1895 s'avère plus attentive aux différentes formes de dialecte rencontrées sur le terrain[83]. La mission lazariste d'Ourmia se mit également à imprimer à partir de 1876. Un Nouveau Testament, assez différent par sa langue de celui des protestants, parut en 1877. À partir de 1889, cette presse catholique eut une importante activité d'édition en néo-araméen. L'auteur le plus pléthorique fut le chaldéen Paul Bedjan, qui publia d'abord en Europe une version de *L'imitation de Jésus-Christ* en LAU, et qui fut en tout l'auteur de trente-deux éditions en syriaque classique, et huit en LAU[84].

Les dominicains français, arrivés à Mossoul en 1856, y conçurent rapidement le projet d'une imprimerie, créée en 1860 avec le soutien de l'Œuvre d'Orient et l'aide technique des franciscains de Terre Sainte et des lazaristes d'Ourmia. Cette imprimerie fut multilingue, principalement

80. Pichon 2010, p. 42 et suivantes.

81. Schami 1990 ; Pichon 2010, p. 185 et *passim* ; Ellerbach 2018, p. 199-227 ; Bergsträsser 1915 ; Bergsträsser 1933.

82. Murre-van den Berg 1999, p. 45-47, 83-90.

83. *Ibid*., p. 8.

84. *Ibid*., p. 93-96. Sur l'imprimerie lazariste d'Ourmia, voir aussi Hellot-Bellier 2014, p. 218 et suiv.

en arabe. Au catalogue de 1914 figurent 82 titres en arabe, 37 en soureth (une forme de néo-araméen), 6 en syriaque, et 6 en turc, auxquelles il faut ajouter les publications, nombreuses, en français[85]. Comme les protestants, les dominicains et les lazaristes menèrent des enquêtes relevant la variété des formes dialectales dans la région, et tentèrent d'apporter une solution au problème de la diffusion de l'Écriture sainte et du catéchisme dans une langue compréhensible par les fidèles. Ils contribuèrent à leur tour à la fixation d'une forme d'araméen unifiante et intégratrice. On retiendra surtout les travaux du père Jacques Rhétoré sur le soureth, qui à la veille de la première guerre mondiale, aboutirent à la publication d'un corpus et d'une grammaire sur les presses de Mossoul[86].

Ces publications ne se firent pas sans débats autour de l'araméen comme marqueur d'identité[87]. La valorisation de cette langue posait le problème de la coupure avec l'environnement, kurdophone, persophone ou arabophone. Aussi les imprimeries missionnaires restèrent-elles plurilingues. Comme nous l'avons vu, celle de Mossoul publia plus en français et en arabe qu'en soureth, et s'adressa également aux chrétiens turcophones avec quelques ouvrages.

Avec Eduard Sachau, Theodor Albert Socin enquêta en Haute Mésopotamie, au Ṭur ʿAbdin et sur le piémont persan à Ourmia. Il publia en particulier des contes et anecdotes recueillis auprès d'un informateur de cette région. Sa méthode n'a pas seulement abouti à consigner par écrit des textes oraux traditionnels en néo-araméen local (translittéré en alphabet latin !). Elle a aussi influencé et orienté la production de nouveaux textes en néo-araméen, de plus en plus imprégnés de modèles culturels européens[88]. La forme la plus courante de la littérature populaire était la poésie. Jacques Rhétoré, missionnaire à Mossoul et dans les régions environnantes, a bien saisi la place de celle-ci dans la culture néo-araméenne, et le parti qu'il pouvait en tirer pour son activité pastorale. Il composa lui-même de la poésie religieuse en néo-araméen, contribuant ainsi à diffuser « une forme normalisée de la langue vernaculaire » (Mengozzi), en jouant pour cette langue (toutes proportions gardées) le rôle que le jésuite Julien Maunoir (1606-1663), avec ses *Cantiques bretons*, avait joué pour la langue bretonne. Dans ses poèmes *Sur les tourments de l'enfer* et *Sur les délices du royaume*, le moine chaldéen Damyanos d'Alqosh s'inspirait des thèmes, des images et

85. Pérennès *à paraître*.

86. Rhétoré 2013 et 1912. Sur Jacques Rhétoré, voir la présentation de Joseph Alichoran dans Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes*, p. 213-395.

87. Hellot-Bellier 2014, p. 210-222.

88. Murre-van den Berg 1999, p. 89-90. Mengozzi dans ce volume.

de la rhétorique baroques de jésuites missionnaires auprès des populations rurales italiennes, Paolo Segneri (1624-1694) et Giovan Pietro Pinamonti (1632-1703) dont les ouvrages avaient été traduits et largement diffusés en arabe depuis le XVIIIe siècle[89].

L'histoire et la modernité

Ainsi, à côté des évolutions internes des cultures du Proche-Orient évoquées plus haut, l'érudition européenne contribua, à partir du XVIe siècle, à donner une nouvelle légitimité et une nouvelle diffusion aux définitions identitaires fondées sur la langue, mettant d'ailleurs en compétition les spécialistes de différentes aires linguistiques. Mais l'apport de la science européenne ne se limitait pas à la langue et la littérature. Au XVIIe siècle, le recours à l'histoire devint systématique chez les théologiens européens, pour contrer l'adversaire confessionnel et renforcer leur propre identité[90]. « Partout en Europe, et avec une spéciale intensité dans les régions de frontière religieuse, le catholicisme tridentin utilisait l'histoire pour fabriquer des terres saintes », écrit Jean-Louis Quantin, ajoutant que « la Réforme catholique [...] favorise tous les récits des origines, locaux provinciaux, nationaux, et aussi ceux des ordres religieux. »[91]

Les historiens maronites Isṭifān al-Duwayhī et Fauste Nairon, tout comme les chaldéens Yawsep Ier d'Amid et ʿAbd al-Aḥad, se situèrent dans ce mouvement. Quasiment en synchronie, ils entendirent composer une histoire qui inscrivît leur communauté dans la perpétuelle fidélité à Rome et dans l'orthodoxie catholique ininterrompue[92]. Comme le remarque Aurélien Girard pour le cas des maronites, ils adoptaient un projet d'apologie par l'histoire qui reprenait le schéma de l'historien catholique de référence, Caesar Baronius. Les *Annales ecclésiastiques* de celui-ci, dans une version abrégée en arabe, furent d'ailleurs une œuvre largement diffusée en Orient, au-delà des catholiques. Ces histoires saintes s'écrivaient en grande partie avec les ressources documentaires disponibles en Occident, les manuscrits de la bibliothèque Vaticane, parfois ceux de la Bibliothèque royale de Paris, ainsi que les éditions de textes antiques, comme *L'histoire philothée* de Théodoret de Cyr. En outre, les auteurs, tout comme nombre

89. Mengozzi dans ce volume. Sur les traductions arabes de Pinamonti et Segneri, voir Heyberger 2001, p. 56-58. Deux ouvrages de Segneri furent publiés en arabe sur l'imprimerie des moines chouérites, au Mont-Liban.

90. Girard dans ce volume.

91. Quantin 2004, p. 600 et p. 614.

92. Girard et Parker dans ce volume.

d'historiens ecclésiastiques européens à la même époque, n'hésitaient pas à recourir à des forgeries pour conforter leur thèse lorsqu'ils en éprouvaient le besoin. Quoi qu'il en soit, ces constructions historiques du XVII^e^ et du début du XVIII^e^ siècle constituent la base de la narration historique des maronites et des chaldéens jusqu'à nos jours[93].

Celle-ci fut complétée au XIX^e^ siècle, par de nouveaux éléments. L'Europe occidentale connut alors une passion pour l'archéologie et les civilisations anciennes, accompagnée d'une forte attraction pour les pays de l'Antiquité biblique, dont on pensait qu'ils avaient traversé l'histoire presque de manière immobile : l'observation ethnographique du présent pouvait donc rendre témoignage du passé biblique, et, inversement, le passé redécouvert venait légitimer et renforcer les revendications ethniques et nationales contemporaines. Austen Henry Layard (1817-1894) fouilla les ruines de Kalkhu sur le Tigre et le tumulus de Kuyunjik près de Mossoul, à partir de 1847. Une seconde mission à partir de 1849 lui fit fouiller les sites de Ninive et de Babylone. Les ouvrages qui rendirent compte de ses fouilles et de ses observations ethnographiques dans la région devinrent des best-sellers et lancèrent en Europe la mode assyrienne. Son aide, Hormuzd Rassam (1826-1910), un chaldéen de Mossoul, devint lui-même archéologue et conduisit des fouilles, avant d'écrire *Asshur and the Land of Nimrod* en 1897. Il se présenta en Angleterre dès 1848 comme un descendant des anciens Assyriens[94]. Dans *Nineveh and its Remains: With an Account of a Visit to the Chaldaean Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or Devil-worshippers* (première édition : 1848-1849), Layard identifiait ceux qu'il appelait encore « Nestoriens » ou « Chaldéens » avec les anciens Assyriens : « Il y a une bonne raison de supposer qu'[ils] sont les descendants des anciens Assyriens », écrit-il, « car ils sont autant les restes de Ninive et de l'Assyrie que les tas bruts et les palais ruinés »[95]. Cette identification donna lieu à des discussions érudites et apologétiques, qui durent jusqu'à nos jours. Mais à partir de 1890, les « nestoriens » eux-mêmes commencèrent à s'auto-désigner comme « Assyriens »[96].

Les érudits maronites du XVII^e^ siècle avaient déjà l'habitude d'appeler leur pays la « Phénicie », et de l'inscrire dans l'histoire sainte chrétienne. Néanmoins, c'est *La mission de Phénicie* (1860), qui livrait les résultats de dix ans d'activités archéologiques d'Ernest Renan au Mont-Liban, qui donna de la consistance aux Phéniciens. Le patriarche syrien catholique Rahmani,

93. GIRARD et PARKER dans ce volume.

94. BECKER 2015, p. 304-307.

95. Cité par JACKSON 2007, p. 215.

96. JOSEPH 2000, p. 1-10.

présent à la conférence de la paix de Paris en 1919, prétendit « se rattacher aux populations phéniciennes de l'Antiquité ». Après l'effondrement et le démantèlement de l'Empire ottoman, le prélat voulait empêcher l'intégration des chrétiens de Syrie dans un grand État arabe gouverné par l'émir chérifien du Hedjaz, Fayçal, dans lequel les chrétiens auraient été noyés sous la dominante musulmane. Aussi affirme-t-il dans un rapport adressé au président du Conseil français, Georges Clemenceau :

> « Le Hedjaz n'a rien à voir avec la Syrie ; la race arabe diffère totalement de la race syrienne ; l'identité de langue, purement extérieure, ne doit pas être prise en compte pour une identité de race. »[97]

Le « phénicianisme » libanais pour sa part ne se développa véritablement que dans le cadre du Grand Liban (fondé en 1920), en particulier dans les colonnes de la *Revue phénicienne* créée par Charles Corm en 1919. L'argument de Renan, qui faisait des Phéniciens un groupe de la « race sémite » plus apte à la « civilisation » que les autres composantes de cette race (en particulier les musulmans), justifiait un État libanais dominé par les chrétiens et ancré à l'Occident, face au nationalisme arabe, qui pouvait déjà prendre des accents islamistes. Le banquier chaldéen Michel Chiha (mort en 1954), artisan d'une République marchande libanaise, fut un des principaux promoteurs de ce « phénicianisme ». En réalité, les membres du mouvement des Jeunes Phéniciens de l'entre-deux-guerres étaient imbus de culture française, et entendaient avant tout promouvoir le rattachement culturel du Liban à l'Europe[98].

De fait, le « phénicianisme », par certains aspects, reprenait à son compte une autre version des origines construite et diffusée par des ecclésiastiques maronites, en relation avec des publicistes et des hommes politiques français, au cours du XIX^e^ siècle. Il s'agissait d'établir une continuité fictive entre l'interventionnisme français contemporain en Syrie et au Mont-Liban et la longue durée historique[99]. Le perpétuel catholicisme des maronites se conjuguait dans ce récit à un lien immémorial avec la France. Déjà, dans son *Apologie*, Isṭifān al-Duwayhī faisait de Jean de Sarmine, devenu chez lui Jean Maron, le premier patriarche maronite, l'arrière petit-neveu de Charlemagne[100]. Lorsqu'au XIX^e^ siècle, on exalta

97. Cité par COURTOIS 2002, p. 191. Sur la conférence de Paris, *ibid*., p. 183-195.

98. SALIBI 1989, p. 191-207 ; JACKSON 2007 ; KAUFMAN 2004.

99. SALAMEH 2020 relève comment Amine Maalouf, dans son discours de réception à l'Académie française (2012), a combiné le mythe de la Phénicie avec celui des « Français de l'Orient ».

100. GIRARD dans ce volume.

l'épopée des croisades, un lien généalogique fut tracé entre Francs et maronites[101]. Cette histoire sentimentale, qui a voulu affirmer des relations biologiques et familiales entre la France « tendre mère » et les « chrétiens d'Orient », en l'occurrence essentiellement les maronites, auto-désignés comme « Français de l'Orient », doit être considérée comme une co-production entre des milieux catholiques français et des représentants de l'Église maronite. Des liens supposés fondés sur le sang devaient créer des obligations réciproques auxquelles la puissance européenne ne pouvait se dérober aisément[102].

Mais par ailleurs, des maronites du Liban jouaient au contraire un rôle moteur dans l'éveil de la conscience arabe. Des auteurs d'origine maronite, en rupture avec leur Église, comme Aḥmad Fāris al-Šidyāq et Buṭrus al-Bustānī, firent rentrer la littérature et la culture arabes dans la modernité. Tous deux, formés au collège maronite de ʿAyn Warqa, travaillèrent ensuite avec les missionnaires protestants et passèrent au protestantisme[103]. Bustānī, qui fut un des collaborateurs des missionnaires pour la fameuse bible arabe de 1865, dite de Van Dyck, dans son dictionnaire *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, fait remonter à la terminologie biblique des mots arabes-clés, rompant ainsi avec la tradition arabe qui faisait du Coran la source presque exclusive de la lexicographie. Tout en restant fidèle aux méthodes lexicographiques classiques, il affirmait de cette façon les origines bibliques de la civilisation arabe[104]. Les protestants de Beyrouth étaient alors en compétition avec les jésuites, qui travaillaient également à la promotion de la langue arabe comme langue chrétienne. Le père Louis Cheikho (Šayḫu, 1859-1927), né à Mardin dans une famille chaldéenne, œuvra, à l'université Saint-Joseph de Beyrouth, où il fit presque toute sa carrière, à l'enseignement de la langue arabe dans une forme classicisante, et à la constitution d'un patrimoine littéraire arabe accessible. Il fut « l'un des principaux inventeurs du patrimoine arabe classique »[105].

101. L'article « Douaihy » sur l'encyclopédie en ligne *Wikipedia* rattache la famille Duwayhī à un noble de Douai, compagnon de Godefroy de Bouillon lors de la première croisade, dont la généalogie remonterait jusqu'au VII^e siècle : https://en.wikipedia.org/wiki/Douaihy. Consulté le 02.04.2020.

102. Arsan 2016.

103. Makdisi 2008.

104. Grafton 2015, p. 206 ; Issa 2017 ; Heyberger 2018. La volonté de christianiser la langue arabe était déjà évidente dans les manuels d'apprentissage composés en Europe au XVII^e siècle : Loop, Hamilton & Burnett 2017.

105. Messaoudi 2008, p. 207-208.

D'une culture confessionnelle au nationalisme profane

Au début du XX^e siècle, Amīn al-Rīhānī et Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān, tous deux d'origine maronite, mais en rupture d'Église, formés dans le *mahǧar* (l'émigration, aux États-Unis), devinrent des figures-phares du nationalisme arabe et de la littérature arabe moderne[106]. La culture sortait alors du cercle étroitement ecclésiastique et se sécularisait. La presse, en particulier, joua un rôle crucial dans cette évolution. Dans l'hebdomadaire *Nafīr Sūriyya (Le Clairon de Syrie)* qu'il fonda en 1860, puis dans le bimensuel *Al-Ǧinān (Les jardins)* qu'il publia par la suite, Bustānī défendait l'idée d'une patrie syrienne de langue arabe. Bustānī et les autres pionniers de la « renaissance arabe » servirent certainement de modèle et d'inspiration aux promoteurs d'une nation « syrienne » ou « assyrienne », comme le syriaque orthodoxe Naum Faiq, qui fonda à Diyarbakir en 1909 le périodique *Étoile de l'Est (Kawkab Madenḥo)*, en écho à l'*Étoile (Kawkab)* fondé à Ourmia en 1906, tous deux dans une perspective d'unification nationale syrienne[107]. Beaucoup de journaux et magazines étaient de fondation confessionnelle. Les missionnaires presbytériens d'Ourmia furent les pionniers, avec *Zahrire d'Bahr (Rayons de Lumière)*, fondé en 1849, qui allait paraître jusqu'en 1918 et contribuer à la littérarisation du dialecte syriaque, forgeant en particulier un lexique politique moderne, en puisant dans le patrimoine sémantique syriaque ancien[108]. Ces périodiques, même d'inspiration confessionnelle, mêlaient à des sujets religieux des questions purement profanes, veillant à faire connaître les idées et les inventions nouvelles dans un but d'éducation du lecteur. C'est le cas du mensuel arabophone *Al-Mašriq (L'Orient)* fondé par le père Cheikho en 1898. C'est le cas aussi de *Qala d'Šrara (Voix de la Vérité)* des lazaristes d'Ourmia publié chaque mois à partir de 1897[109]. Le développement de l'enseignement donnait parallèlement naissance à un lectorat pour cette presse, composé d'« intellectuels », actifs dans les nouvelles professions qui se développaient alors : médecins, pharmaciens, juristes, enseignants, journalistes. Beaucoup de ces derniers contribuaient à ces périodiques, publiaient des livres ou traduisaient des ouvrages étrangers. Aussi bien dans le mouvement assyrien que dans le mouvement arabe et syrien, les exilés, formés en Europe et aux États-Unis, souvent en rupture avec leur Église et leur communauté d'origine, et entretenant un vaste réseau de correspondants sur plusieurs continents, devinrent des

106. Dakhli 2009, p. 15-91.

107. Becker 2015, p. 288 ; Isaf 2020.

108. Murre-van den Berg dans ce volume ; Becker 2015, p. 104, 108-123 et *passim*.

109. Hellot-Bellier 2014, p. 221.

acteurs centraux de cette vie intellectuelle[110]. Ils prirent la tête d'un appel à la Réforme et au Réveil, dans un langage inspiré du discours missionnaire, mais laïcisé[111].

C'est dans ce contexte qu'entre la révolution Jeune Turque de 1908 et l'éclatement de la première guerre mondiale se constituèrent différents nationalismes, parfois rivaux : aux nationalismes arménien et turc répondit un nationalisme arabe, auquel bien des chrétiens adhérèrent, mais qui dut faire face à d'autres déclinaisons nationalistes : syrien, libanais, assyrien, dans lesquels les chrétiens jouèrent également un rôle actif. Ces mouvements puisaient dans les acquis de connaissance des siècles précédents. Mais tandis qu'aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, l'érudition était mobilisée pour renforcer l'homogénéité interne d'une communauté confessionnelle et la démarquer clairement des autres confessions chrétiennes rivales[112], les nouveaux discours visaient cette fois à fonder une communauté de type « national », dotée d'une langue spécifique et unifiante, d'une littérature propre, et d'une histoire particulière, et susceptible de transcender les oppositions entre différentes dénominations chrétiennes. Néanmoins, à côté du racisme et du darwinisme social dont ces discours s'inspiraient, les référents religieux continuaient toujours à être utilisés, comme une base incontournable dans la constitution de ces « communautés imaginées ».

Les traités issus de la première guerre mondiale tracèrent des frontières étatiques qui frustrèrent ces aspirations. Le Grand Liban fondé en 1920 à la requête du patriarche Ilyās al-Huwayyik, répondait aux attentes de la majorité des maronites et correspondait à l'idée qu'ils étaient les « Français de l'Orient ». Mais par la suite, pour préserver le nouvel État indépendant, il fallut bien composer avec les autres groupes confessionnels vivant sur le territoire, et passer un « pacte national » avec leurs dirigeants. Celui-ci vola en éclats avec la guerre civile (1975-1990). Nous avons vu que le patriarche syriaque catholique Rahmani s'était prononcé pour une Syrie sous protectorat français, dont il aurait souhaité qu'elle s'étende de la Palestine à Mardin et à Mossoul. L'Église syriaque orthodoxe pour sa part semble avoir plutôt cherché un accommodement avec le projet de royaume arabe de Fayçal, et avoir craint plus que tout la création d'un État kurde, sans suggérer une solution territoriale spécifique[113]. Plus tard, le Ṭur ʿAbdin se trouvant inclus dans la nouvelle République turque, les syriaques

110. Becker 2015, p. 328-354 ; Dakhli 2009, p. 15-91.

111. Becker 2015 ; Isaf 2020.

112. Girard dans ce volume.

113. Courtois 2002, p. 194-195.

ne furent pas reconnus comme une minorité protégée par le traité de Lausanne (1923). Ils adoptèrent une posture silencieuse d'assimilation dans le système politique turc[114].

La délégation assyro-chaldéenne à la conférence de Paris donna pour la première fois publiquement un manifeste de son idée de nation, fondée sur l'histoire et attachée à un territoire défini comme la patrie, dans le mémorandum qu'elle présenta :

> « Les deux grands empires de l'Antiquité, la Chaldée et l'Assyrie, qui furent le berceau de la civilisation et ont régi leurs propres destinées durant de longs siècles ont laissé après l'éclipse de leur éclatante gloire, des descendants assyro-chaldéens, dont le plus grand nombre habite encore aujourd'hui le sol de la mère-patrie. Issus de la même race, ces nobles descendants sont en possession de la même langue et des mêmes traditions. »[115]

Cette déclaration incluait les syriaques du Ṭurʿ Abdin dans sa définition de la « race assyro-chaldéenne », et souhaitait la fondation d'un « État assyro-chaldéen en Haute-Mésopotamie et en Kurdistan sous l'influence française », dont elle imaginait un territoire très étendu. Mossoul devait dans cette perspective être rattaché à la Syrie sous mandat français[116]. On sait ce qu'il en advint. Avec le rattachement de la province de Mossoul à l'Irak, les chrétiens du nouvel État adoptèrent différentes stratégies, d'adaptation et de résilience[117]. Les Églises, en particulier, qui jusque-là avaient maintenu, voire promu, l'usage du syriaque classique et du soureth, se mirent à imprimer en arabe. Les chaldéens choisirent de se définir comme une *ṭāʾifa* (communauté) au sein de la *umma* (nation) arabe irakienne, tandis que l'Église syriaque orthodoxe et l'Église de l'Est se considéraient plutôt comme appartenant à une *umma* particulière, non assimilable à la nation arabe irakienne[118].

Les frontières d'aucun nouvel État issu de la première guerre mondiale ne coïncidaient avec celles des Églises, dont les institutions durent s'adapter tant bien que mal aux structures politiques et aux idéologies nationales respectives des nouveaux pays. Ces communautés, dont nous avons souligné le caractère rural prédominant, devinrent essentiellement des

114. Erol 2015.

115. Mémorandum présenté par la délégation assyro-chaldéenne à la conférence de Paris, le 19 octobre 1919, cité dans Courtois 2002, p. 197.

116. Courtois 2002, p. 197-202.

117. Joseph 2000, p. 155 et suiv.

118. Baarda 2020, p. 158-159, 163-166.

communautés d'exilés et de citadins, coupés de leurs origines villageoises par la violence ou par l'exode rural pacifique. La diaspora, dans divers pays occidentaux, acquit une place prépondérante dans chaque dénomination, en particulier dans la production idéologique et culturelle de chacune d'elles, dont la langue et le pays d'origine, tous les deux en partie rêvés, forment encore des piliers[119].

Bibliographie

Manuscrits

Archevêché maronite d'Alep 1740 : *Qad hararnā ṭā'ifa al-mawārana al-qātininīn madīna Ḥalab...*, 1er juin 1740, 26 p.

Mardin 12 : Mardin, Cathédrale chaldéenne 12.

Sources

ʿAbd al-Aḥad, *Vie de Yawsep Ier* : Jean-Baptiste Chabot (trad.), « Les origines du patriarcat chaldéen : vie de Mar Yousef Ier, premier patriarche des chaldéens (1681-1695), écrite par Abdoulahad, archevêque chaldéen d'Amid et traduite de l'arabe sur l'autographe de l'auteur », *Revue de l'Orient chrétien* 1, 1896, p. 66-90.

Barski, *Pérégrinations* : Vassili Grigorovitch Barski, *Pérégrinations (1723-1747)*, trad. franç. Myriam Odaysky, Genève, Éditions des Syrtes, 2019.

Dyāb, *D'Alep à Paris* : Paule Fahme-Thiery, Bernard Heyberger & Jérôme Lentin (trad.), Hanna Dyāb, *D'Alep à Paris : les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV*, Arles, Actes Sud, 2015.

Ibn al-Qusayr, *Histoire* : Sébastien Scheil (trad.), « Une page de l'histoire de l'Église de Mardin au commencement du XVIIIe siècle ou Les tribulations de Cas Elia Ibn Al Qasir, racontée par lui-même (publiées d'après le texte arabe) », *Revue de l'Orient chrétien* 1, 1896, p. 43-87.

Qarāʿalī, *Législation* : B. Masʿad (éd.), ʿAbd Allāh Qarāʿalī, *Muḫtaṣar al-Šarīʿa*, Beyrouth, Al-Maṭbaʿa al-Kaṯūlikiyya, s.d.

Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes* : Joseph Alichoran (éd.), Jacques Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes : souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les chrétiens en 1915*, Paris, Cerf, 2005.

Saints conciles : Ioannes Dominicus Mansi (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. 38*, dirigé par J. B. Martin & L. Petit, Paris, H. Welter, 1907.

Synode libanais de 1736 : Elias Atallah (trad.), *Le synode libanais de 1736. 2, Traduction française du texte original arabe*, Paris, CERO – Letouzey & Ané, 2002.

Études

Aouad & Fadlallah 2009 : Maroun Aouad & Hamidé Fadlallah, « Philosophes chrétiens de culture arabe aux XVIIe-XVIIIe siècles en Syrie et au Liban », *Parole de l'Orient* 34, p. 443-468.

119. Armbruster 2013.

ARMBRUSTER 2013 : Heidi ARMBRUSTER, *Keeping the Faith: Syriac Christian Diasporas*, Canon Pyon, Sean Kingston Publishing.

ARSAN 2016 : Andrew ARSAN, « "There is, in the Heart of Asia… an Entirely French Population": France, Mount Lebanon and the Workings of Affective Empire in the Mediterranean 1830-1920 », dans P. M. E. Lorcin & T. Shepard (éds), *French Mediterraneans: Transnational and Imperial Histories*, Lincoln – London, University of Nebraska Press, p. 76-100.

AUROUX 1994 : Sylvain AUROUX, *La révolution technologique de la grammatisation : introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège, Mardaga.

BAARDA 2020 : Tijmen C. BAARDA, « Arabic and the Syriac Christians in Iraq: Three Levels of Loyalty to the Arabist Project (1920-2950) », dans MURRE-VAN DEN BERG *et al.* 2020, p. 143-170.

BECKER 2015 : Adam BECKER, *Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*, Chicago, University of Chicago Press.

BERGSTRÄSSER 1915 : Gotthelf BERGSTRÄSSER (éd.), *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Malula*, Leipzig, Brockhaus.

BERGSTRÄSSER 1933 : Gotthelf BERGSTRÄSSER, *Phonogramme im neuaramäischen Dialekt von Malula-Satzdruck und Satzmelodie*, München, Verlag des Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

BEVILACQUA 2018 : Alexander BEVILACQUA, *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment,* Cambridge Mass – London, The Belknap Press of Harvard University Press.

BOHAS 1994 : Georges BOHAS, *Les Araméens du bout du monde : la mémoire des chrétiens d'Orient*, Toulouse, Éditions Universitaires du Sud.

BRIQUEL CHATONNET 2018 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « La langue du Paradis, la langue comme patrie », dans M. Farina (éd.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris, Geuthner (Études syriaques 15), p. 9-25.

BRIQUEL CHATONNET & DEBIÉ 2017 : Françoise BRIQUEL CHATONNET & Muriel DEBIÉ, *Le monde syriaque : sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris, Les Belles Lettres.

CHIH & MAYEUR-JAOUEN 2010 : Rachidah CHIH & Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Introduction », dans R. Chih & C. Mayeur-Jaouen (éds), *Le soufisme à l'époque ottomane (XVI^e^-XVIII^e^ siècle) = Sufism in the Ottoman Era (16^th^-18^th^ Century)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, p. 1-55.

CORM 2013 : Georges CORM, « Mythes et réalités sur la situation des chrétiens dans le monde arabe : la place des maronites dans la politique de la France au Levant », dans *La France et les maronites : regards croisés*, Paris, L'Harmattan, p. 23-32.

COURTOIS 2002 : Sébastien de COURTOIS, *Le génocide oublié : chrétiens d'Orient, les derniers Araméens*, Paris, Ellipses.

DAKHLI 2009 : Leyla DAKHLI, *Une génération d'intellectuels arabes : Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, IISMM – Karthala.

DEBIÉ 2010 : Muriel DEBIÉ, « La grammaire syriaque d'Ecchellensis en contexte », dans B. Heyberger (éd.), *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)*, Turnhout, Brepols, p. 99-117.

DEL RÍO SÁNCHEZ 2013a : Francisco DEL RÍO SÁNCHEZ, « Arabic-Karshuni: An Attempt to Preserve Maronite Identity: the Case of Aleppo », *The Levantine Review* 2, 1, p. 1-11.

DEL RÍO SÁNCHEZ 2013b : Francisco DEL RÍO SÁNCHEZ, « The Study of Syriac in a Arabized Community: The Maronites of Aleppo », dans S. Torallas Tovar & J. P. Monferrer-Sala (éds), *Cultures in Contact: Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*, Cordoba, CNERU – Beyrouth, CEDRAC, p. 237-242.

ELLERBACH 2018 : Benoît ELLERBACH, *L'Arabie contée aux Allemands : fictions interculturelles chez Rafik Schami*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

ELMARSAFY 2009 : Ziad ELMARSAFY, *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam*, Oxford, Oneworld.

EROL 2015 : Su EROL, « The Syriacs of Turkey: A Religious Community on the Path of Recognition », *Archives de sciences sociales des religions* 171, p. 59-80.

FATHI 2016 : Jean FATHI, « Yûhannâ Ibn al-Gurayr, passeur de la tradition syriaque et arabe chrétienne du XVII^e^ siècle », *Journal of Eastern Christian Studies* 68, 1-2, p. 81-209.

FIORI *à paraître* : Emiliano FIORI, « Syriac Studies for the Kaiser: Eduard Sachau's Scientifique Mission to Mesopotamia », dans V. Berti *et al.* (éds), « *In partibus fidelium* » *: Mission du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIX^e^-XX^e^ siècle)*, Rome, École française de Rome.

GHOBRIAL 2014 : John-Paul A. GHOBRIAL, « The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory », *Past & Present* 222, 1, p. 51-93.

GHOBRIAL 2016 : John-Paul A. GHOBRIAL, « The Archive of Orientalism and its Keeepers: Re-imagining the Histories of Arabic Manuscripts in Early Modern Europe », *Past and Present*, supplement 11, p. 90-111.

GIRARD 2010 : Aurélien GIRARD, « Des manuels de langue entre mission et érudition orientaliste au XVII^e^ siècle : les grammaires de l'arabe des *Caracciolini* », dans I. Fosi & G. Pizzorusso (éds), *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): religione e cultura in età postridentina*, Casoria, Lofredo, p. 279-295.

GIRARD 2011 : Aurélien GIRARD, *Le christianisme oriental (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) : essor de l'orientalisme en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, thèse de doctorat, Paris, École pratique des hautes études, 2 vol.

GIRARD 2012 : Aurélien GIRARD, « Quand les "grecs-catholiques" dénonçaient les "grecs-orthodoxes" : la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724 », dans Ch. Bernat & H. Bost (éds), *Énoncer, dénoncer l'autre : discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, p. 157-170.

GIRARD 2017 : Aurélien GIRARD, « Teaching and Learning Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language », dans J. Loop, A. Hamilton, Ch. Burnett (éds), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leiden – Boston, p. 189-212 (open access).

GIRARD 2019 : Aurélien GIRARD, « Was an Eastern Scholar Necessarily a Cultural Broker in Early Modern Europe? Faustus Naironus (1628-1711), the Christian East, and Oriental Studies », dans N. Hardy & D. Levitin (éds), *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe*, Oxford, p. 240-263.

GIRARD 2020 : Aurélien GIRARD, « Le Collège maronite de Rome et les langues au tournant des XVI^e^ et XVII^e^ siècles : éducation des chrétiens orientaux, science orientaliste et apologétique catholique », dans E. Andretta, A. Romano, M. A. Visceglia (éds), *Le lingue nella Roma del Cinquencento: Luoghi e risorse* (= *Rivista Storica Italiana* 132, 1), p. 272-298.

GRAFTON 2015 : David D. GRAFTON, *The Contested Origins of the 1865 Arabic Bible: Contribution to the Nineteenth Century Nahda*, Leiden, Brill.

HANNA 2003 : Nelly HANNA, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteeenth to Eighteenth Century*, New York – Syracuse, Syracuse University Press.

HELLOT-BELLIER 2005 : Florence HELLOT-BELLIER « Les Assyro-Chaldéens de Perse et du Hakkari : des migrations à l'exil (1835-1935) », *Études kurdes* 7, p. 91-94.

HELLOT-BELLIER 2014 : Florence HELLOT-BELLIER, *Chroniques de massacres annoncés : les Assyro-Chaldéens d'Iran et du Hakkari face aux ambitions des empires 1896-1920*, Paris, Geuthner.

HEYBERGER 1994 : Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, École française de Rome.

HEYBERGER 2001 : Bernard HEYBERGER, *Hindiyya (1720-1798), mystique et criminelle*, Paris, Aubier.

HEYBERGER 2005 : Bernard HEYBERGER, « Morale et confession chez les melkites d'Alep d'après une liste de péchés (fin XVII^e siècle) », dans G. Gobillot & M.-Th. Urvoy (éds), *L'Orient chrétien dans l'Empire musulman : hommage au professeur Gérard Troupeau*, Paris, Éditions de Paris, p. 283-306.

HEYBERGER 2015 : Bernard HEYBERGER, « L'Orient et l'islam dans l'érudition européenne du XVII^e siècle », *XVII^e siècle* 3, n° 268, p. 495-508.

HEYBERGER 2018 : Bernard HEYBERGER, « La France et la protection des chrétiens maronites : généalogie d'une représentation », *Relations internationales* 173, p. 12-30.

HEYBERGER 2020 : Bernard HEYBERGER, « Fasting: The Limits of Catholic Confessionalization in Eastern Christianity in the Eighteenth Century », dans J. Loop & J. Kraye (éds), *Scholarship between Europe and the Levant: Essays in Honour of Alastair Hamilton*, Leiden, Brill, p. 217-235.

ISAF 2020 : Robert ISAF, « Awakening, or Arising: Syriac Language Poetry at the Fall of the Ottoman Empire », dans MURRE-VAN DEN BERG *et al.* 2020, p. 173-200.

ISSA 2017 : Rana Hisham ISSA, « Searching in Butrus al-Bustani's Muhit-al-Muhit », *Journal of Semitic Studies* 62, 2, p. 465-484.

JABBOUR 2019 : Pierre JABBOUR, *La réforme liturgique maronite sous le patriarche Istifan Al-Douaïhy (1670-1704) : allégeance à Rome et fidélité à la tradition syro-antiochienne*, thèse de doctorat, Institut catholique de Paris – Katholieke Universiteit Leuven.

JACKSON 2007 : Samuel JACKSON, « Phoenicians and Assyrians Versus the Roving Nomad: Western Imperialism, Western Scholarship and Modern Identity », dans J. Azize & N. Weeks (éds), *Gilgameš and the World of Assyria*, Leuven – Paris – Dundley Mass, Peeters, p. 208-223.

JOSEPH 2000 : John JOSEPH, *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Missions, Archeologists and Colonial Power*, Leiden – New York – Köln, Brill.

KAUFMAN 2004 : Asher KAUFMAN, *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*, London, I. B. Tauris.

KILPATRICK 2006 : Hilary KILPATRICK, « From *Literatur* to *Adab*: The Literary Renaissance in Aleppo Around 1700 », *Journal of Eastern Christian Studies* 58, p. 195-220.

KRIMSTI 2018 : Feras KRIMSTI, « The Lives and Afterlives of the Library of the Maronite Physician Ḥannā al-Ṭabīb (c. 1702) from Aleppo », *Journal of Islamic Manuscripts* 9, p. 190-217.

KRIMSTI 2019 : Feras KRIMSTI, « Arsāniyūs Shukrī al-Ḥakīm's Account of His Journey to France, the Iberian Peninsula, and Italy (1748-1757) from Travel Journal to Edition », *Philological Encounters* 4, p. 202-244.

LENTIN 2012 : Jérôme LENTIN, « Du malheur de ne parler ni araméen ni kurde : une complainte en moyen arabe de l'évêque chaldéen de Siirt en 1766 », dans J. Den Heijer, P. La Spisa & L. Tuerlinckx (éds), *Autour de la langue arabe : études présentées à Jacques Grand'Henry à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Louvain-la-Neuve, p. 229-251.

LEVITIN 2019 : Dmitri LEVITIN, « Introduction: Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe: A comparative Overview of a Neglected Episode in the History of the Humanities », dans N. Hardy & D. Levitin (éds), *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe*, Oxford, p. 1-94.

LOOP, HAMILTON & BURNETT 2017 : Jan Loop, Alastair HAMILTON & Charles BURNETT (éds), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leiden – Boston (open access).

MAC DONALD 2015 : Andrew MAC DONALD, « The Thieves of the Cross: Assyrian Charity Collectors and World History, 1860s-1940s », *Past and Present* 229, p. 161-200.

MAKDISI 2008 : Ussama MAKDISI, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, Ithaca – London, Cornell University Press.

MENGOZZI 2011 : Alessandro MENGOZZI, *Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq (17th-20th Centuries): An Anthology, Introduction and Translation*, Lovanii, Peeters.

MESSAOUDI 2008 : Alain MESSAOUDI, « Cheikho Louis (Mardin, 1859 – Beyrouth, 1927) », dans F. Pouillon (éd.) *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM – Karthala.

MOREL 2018 : Teymour MOREL, *Butrus al-Tūlāwī (1657-1746) : présentation de son œuvre philosophique : édition critique et traduction commentée des deux examens (baḥṯ-s) du Livre de la Logique (al-Mantiq)*, thèse de doctorat, Université de Genève.

MOUKARZEL 2014a : Joseph MOUKARZEL, « Le garshuni : remarques sur son histoire et son évolution », dans J. Den Heijer, A. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World,* Louvain-la-Neuve, Peeters, p. 107-138.

MOUKARZEL 2014b : Joseph MOUKARZEL, « Maronite Garshuni Texts: On their Evolution, Characteristics and Function », *Hugoye. Journal of Syriac Studies* 17, 2, p. 237-262.

MURRE-VAN DEN BERG 1999 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *From a Spoken to a Written language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

MURRE-VAN DEN BERG 2015 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500-1850)*, Leuven – Paris – Bristol, Peeters.

MURRE-VAN DEN BERG 2020 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, « Arabic and its Alternatives: Language and Religion in the Ottoman Empire and its Successor States », dans MURRE-VAN DEN BERG *et al.* 2020, p. 1-49.

MURRE-VAN DEN BERG *et al.* 2020 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, Karène SANCHEZ-SUMMERER, Tijmen C. BAARDA (éds), *Arabic and its Alternatives: Religious Minorities and their Languages in the Emerging Nation States of the Middle East (1920-1950)*, Leiden, Brill.

PÉRENNÈS *à paraître* : Jean-Jacques PÉRENNÈS, « L'imprimerie des dominicains de Mossoul : une contribution à la mémoire culturelle des chrétiens d'Orient », dans V. Berti *et al.* (éds), « *In partibus fidelium* » *: mission du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIXe-XXe siècles)*, Rome, École française de Rome.

PICHON 2010 : Frédéric PICHON, *Maaloula, XIXe-XXe siècles, du vieux avec du neuf : histoire et identité d'un village chrétien de Syrie*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient.

POLLOCK 2013 : Sheldon POLLOCK, « Cosmopolitanism, Vernacularism and Premodernity », dans S. Moyn & A. Sartori (éds), *Global Intellectual History*, New York, Colombia University Press, p. 59-80.

QUANTIN 2004 : Jean-Louis QUANTIN, « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », *Recherches de science religieuse* 92, 4, p. 597-635.

RHÉTORÉ 1912 : Jacques RHÉTORÉ, *Grammaire de la langue soureth ou chaldéen vulgaire, selon le dialecte de la plaine de Mossoul et des pays adjacents*, Mossoul, Imprimerie des dominicains.

RHÉTORÉ 2013 : Jacques RHÉTORÉ, *La versification en soureth (araméen contemporain)*, éd. par Bruno Poizat, Louvain, Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 647. Subsidia 131).

ROBERT 2019 : Jean-Noël ROBERT, « Facettes de la hiéroglossie », dans J.-N. Robert (éd.), *Hiéroglossie. 1, Moyen Âge latin, monde arabo-persan, Tibet, Inde*, Paris, Collège de France, p. 9-19.

SADJI 2013 : Dana SADJI, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Levant*, Stanford, Stanford University Press.

SALAMEH 2020 : Franck SALAMEH, « Twentieth-Century "Young Phoenicians" and the Quest for a Lebanese Language: Between *Lebanonism, Phoenicianism, and Arabism* », dans MURRE-VAN DEN BERG *et al.* 2020, p. 111-129.

SALIBI 1989 : Kamal SALIBI, *Une maison aux nombreuses demeures : l'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris, Naufal.

SCHAMI 1990 : Rafik SCHAMI, *Malula: Märchen und Märchenhaftes aus meinem Dorf*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag (1re éd. 1987).

STRAUSS 2010 : Johann STRAUSS, « Is Karamanlı Literature Part of a "Christian-Turkish (Turco-Christian) Literature"? », dans E. Balta & M. Kappler (éds), *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 153-200.

VERDEIL 2011 : Chantal VERDEIL, *La mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie (1830-1864)*, Paris, Les Indes Savantes.

WALBINER 2004 : Carsten WALBINER, « Monastic Reading and Learning in Eighteenth-Century Bilād al-Šām: Some Evidence from the Monastery of al-Šuwayr (Mount Lebanon) », *Arabica* 51, 4, p. 462-477.

WILKINSON 2018 : Robert J. WILKINSON, « Working towards a Definition of Syriac in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », dans M. Farina (éd.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris, Geuthner (Études syriaques 15), p. 207-236.

WINDLER 2018 : Christian WINDLER, *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17-18. Jahrhundert)*, Köln – Weimar – Wien, Böhlau Verlag.

WINET 2014 : Monika WINET, « Religious Education on the Road: An Anonymous Christian Arabic Diary », *Parole de l'Orient* 39, p. 297-312.

L'État ottoman face au défi de l'égalité : la faillite d'un Empire pluriel*

Edhem Eldem
Collège de France
Université de Boğaziçi

L'invitation à contribuer à ce volume consacré aux syriaques à l'époque ottomane est un grand honneur, mais un honneur qui n'a de sens que si j'avoue dès maintenant mon ignorance presque totale au sujet de ces communautés et de leur histoire. C'est pourquoi je tenterai de masquer cette incompétence en me reportant sur un sujet qui m'est bien plus familier, celui des transformations politiques, sociales et culturelles de l'Empire ottoman au cours de ce « long » dix-neuvième siècle auquel le cataclysme de la première guerre mondiale mit fin.

J'ose espérer toutefois que je ne serai pas complètement hors sujet en me penchant tout spécialement sur la question de l'émergence de nouvelles dynamiques sociales et politiques ayant pour objectif de gérer la diversité et de fédérer les nombreuses communautés constitutives de cet étrange assemblage ethnique, culturel et confessionnel qu'était l'Empire ottoman. J'aimerais tout particulièrement me pencher sur trois moments clés jalonnant ce parcours aussi complexe que tourmenté : 1839 ou la promulgation du décret dit des *Tanzimat* ou réorganisation, tout au début du règne du jeune sultan Abdülmecid ; 1856 ou le décret des *Islahat* ou réformes, promulgué par le même souverain ; enfin, 1876 ou la promulgation de la première Constitution ottomane, tout au début du règne du sultan Abdülhamid II. Trois moments clés qui s'inscrivent dans un processus en grande partie cumulatif qui, parti d'une première tentative d'adapter un système traditionnel à une modernité à peine comprise, finit par atteindre un degré de sophistication politique comparable à la plupart des États contemporains.

* Ce texte a été conçu comme une conférence inaugurale à la journée d'étude, et conserve donc la forme de ce type d'intervention.

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 35-43.

Pourtant, ainsi que l'annonce déjà le titre de cette contribution, ce processus se solda par un échec, du moins en ce qui concerne son ambition de réunir sous la bannière ottomane les divers groupes et nations qui formaient l'Empire. Certes, celui-ci survécut encore quelques décennies et si la révolution jeune-turque de 1908 créa pendant un bref moment l'illusion d'un « printemps des peuples ottomans », ce ne fut qu'un feu de paille, bien vite noyé dans les horreurs d'une décennie de conflits ininterrompus, de la Tripolitaine aux guerres balkaniques et de la Grande Guerre à la *Reconquista* anatolienne qui enfanta – dans la douleur, comme il se doit – l'État-nation que nous appelons la République de Turquie. C'est peut-être là une justification de plus de l'exercice auquel je vais me livrer. L'argumentaire de cette journée d'études le dit bien : les horreurs des premières décennies du vingtième siècle, à commencer par le génocide des Arméniens, ont tellement marqué la manière dont nous comprenons le cours de l'histoire qu'une forme de téléologie nous pousse à ne voir dans le dix-neuvième siècle qu'une fuite en avant devant forcément déboucher sur une faillite retentissante et des atrocités sans nom. Raison de plus, donc, de se pencher sur ce dix-neuvième siècle où tout était encore possible et où les dés n'étaient pas encore jetés. Il ne s'agit pas de faire de la fiction historique ou de l'histoire spéculative, mais simplement de se pencher sur une période riche en rebondissements, sans a priori et avec la curiosité pour seul objectif.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, qu'il me soit toutefois permis de digresser sur la question de mon ignorance concernant les communautés syriaques – et je n'essaierai même pas d'énumérer les différentes appellations utilisées pour les décrire. Loin de moi tout effort de me dédouaner de toute responsabilité en la matière ; je me contenterai simplement de remarquer qu'il est pratiquement impossible de prétendre étudier l'histoire de l'Empire ottoman sans tomber dans le piège d'une vision distordue par tel ou tel tropisme ethnique, politique ou culturel, sans même compter les nombreuses influences idéologiques qui viennent se greffer sur le sujet. C'est bien la manière dont l'historiographie turque s'est emparée de l'Empire pour en faire son terrain de chasse idéologique et le mettre au service du nationalisme turc qui m'a incité à proposer, dans un article publié en turc, de « sauver l'histoire ottomane des Turcs »[1]. À l'image de la parabole des aveugles et de l'éléphant, l'Empire ottoman est insaisissable au point de se demander s'il s'agit vraiment là d'un sujet d'analyse légitime et cohérent, surtout lorsqu'on le compare à la relative simplicité des États-nations européens ses contemporains ou de ceux qui lui succédèrent.

1. Eldem 2013.

Quoi qu'il en soit, permettez-moi de revenir à mes moutons, assez littéralement, puisque c'est ainsi que l'idéologie ottomane percevait les *reaya*, les sujets : un troupeau dont les *askeri*, l'élite guerrière et administrative, avaient la charge et, bien sûr, le bénéfice fiscal. Contrairement au sens qu'il acquerrait au dix-neuvième siècle, *reaya* n'avait pas encore de connotation confessionnelle ; il s'agissait du « tiers état ottoman », musulmans et non-musulmans confondus, dont on attendait qu'il se tînt en place, qu'il obéît à la loi divine, la Charia, et, surtout, qu'il payât l'impôt, doublé, pour les non-musulmans, de la capitation ou *cizye* qui scellait leur statut de tributaires, soumis au bon vouloir d'un État dont l'idéologie islamique imposait une hiérarchie définie par la religion.

Or c'est justement cette hiérarchie entre musulmans et non-musulmans que la modernité du dix-neuvième tentait de remettre en question. Dès lors que l'Empire s'était engagé dans la voie de la modernité *alla franca*, le modèle européen ne pouvait que s'imposer de plus en plus fortement à l'élite politique ottomane. Il n'y a pas de mystère, les grandes puissances, comme on les appellerait désormais, avaient un projet : celui de l'émancipation des communautés diverses et variées gémissant sous le joug des Turcs. Ne nous y méprenons pas, il ne s'agissait pas de venir en aide aux Arabes, aux tribus bédouines, aux Kurdes ou aux Turcomans, ni même aux juifs : l'objectif était avant tout de sauver les communautés chrétiennes. Les Grecs eurent la part belle, le philhellénisme aidant ; les autres suivirent, avec plus ou moins de bonheur et de retard.

Le décret des *Tanzimat* de 1839 était encore loin de répondre à cette attente. On y lisait avant tout le souci d'établir certains des principes de base d'un État moderne : conscription, assiette fiscale, protection de la vie, de la fortune et de l'honneur. De toute évidence c'était surtout l'élite politique qui était visée par ces garanties qui mettaient fin à la tradition prédatrice d'un État qui s'était de tout temps octroyé le droit de saisir les biens des dignitaires déchus. Néanmoins, la manière dont ces garanties étaient formulées dénotait aussi un désir de redéfinir les sujets de l'Empire selon des critères universels qui remettaient en question l'ancienne hiérarchie inégalitaire des siècles précédents :

> « Ces concessions impériales s'étendant à tous nos sujets, de quelque religion ou secte qu'ils puissent être, ils en jouiront sans exception. Une sécurité parfaite est donc accordée par nous aux habitants de l'Empire, dans leur vie, leur honneur et leur fortune, ainsi que l'exige le texte sacré de notre loi. »[2]

2. AMAE 1839, vol. 279, f. 168v ; ARISTARCHI 1874, p. 10.

Certains observateurs attribuaient déjà des velléités égalitaires à Mahmud II au lendemain de la révolution de 1826 qui, en détruisant le corps des janissaires, jetait les fondements d'un État qui se voulait moderne. Ainsi, en novembre 1826, le consul français de Salonique faisait-il état d'une situation pour le moins surprenante :

> « Le mécontentement des Turcs s'est encore beaucoup accru et est parvenu à son comble depuis qu'ils ont entendu parler d'un firman du Grand Seigneur que l'on assure avoir été lu à Bucarest. [...] « Nous sommes tous frères, dit Sa Hautesse, Turcs, Francs, Grecs ou Juifs, nous pouvons avoir une croyance ou un culte différents, mais nous sommes tous les enfants d'un même Dieu ! Vivez donc comme les membres d'une seule et même famille ! » Après les excès déjà commis par Sultan Mahmoud, disent à leur tour les Turcs, il ne lui manquait que de s'avilir et de nous avilir en nous mettant sur la même ligne que les infidèles. »[3]

Était-ce vrai ? C'est douteux, mais c'est là un exemple typique des rumeurs qui circulaient et participaient d'une réaction populaire qui voyait en Mahmud un « *gâvur padişah* », un « sultan infidèle », qui avait bien peu de respect pour les convenances et pour les principes de l'islam. L'historien Şükrü Hanioğlu note ainsi que peu de temps avant la promulgation du décret des *Tanzimat*, Mahmud avait déclaré « Désormais, je ne veux plus reconnaître les musulmans en dehors de la mosquée, les chrétiens en dehors de l'église ou les Juifs en dehors de la synagogue ». Hanioğlu y voit ainsi « un pas significatif vers la transformation de sujets autrefois musulmans, chrétiens et juifs en Ottomans »[4]. Il est vrai qu'il avait interprété un peu librement un commentaire d'Engelhardt dans son ouvrage sur les *Tanzimat* (1882), dont la vision était un peu plus nuancée :

> « L'on peut admettre, et ce n'est pas son moindre titre à l'estime de l'Europe dont il aspirait à implanter la civilisation dans l'Empire, l'on peut supposer du moins que, sans vouloir encore émanciper ses sujets rayas au point de les assimiler aux musulmans, Mahmoud entendait les relever de l'état d'abjection qu'ils subissaient depuis la conquête et il n'est pas invraisemblable que vers la fin de sa vie, il ait réellement exprimé cette noble pensée : "Je ne veux désormais reconnaître les musulmans qu'à la mosquée, les chrétiens qu'à l'église et les juifs qu'à la synagogue." »[5]

3. AMAE 1826, vol. 245, f. 360r.
4. Hanioğlu 1874, p. 74.
5. Engelhardt 1882, p. 33.

Quelles qu'aient pu être les véritables intentions de Mahmud, il fait peu de doute que son fils et successeur, Abdülmecid, à qui il échut de promulguer les *Tanzimat*, œuvra sérieusement à la modernisation de l'Empire et au développement d'une culture politique de plus en plus inclusive des éléments non-musulmans de la population, surtout par le haut. Ce n'est toutefois qu'en 1856 que pour la première fois mention fut faite de l'égalité de tous les sujets du sultan, indifféremment de leur race ou religion. Le décret des réformes ou *Islahat Fermanı* se chargea de cet ajout radical, dans plusieurs articles dont je retiendrai particulièrement les deux suivants :

> « Article VIII
>
> Tout mot et toute expression ou appellation tendant à rendre une classe de mes sujets inférieure à l'autre, à raison du culte, de la langue ou de la race, sont à jamais abolis et effacés du protocole administratif.
>
> Article IX
>
> La loi punira l'emploi, entre particuliers, ou de la part des agents de l'autorité, de toute expression ou qualification injurieuse ou blessante. »[6]

Ces interdictions rappellent l'anecdote au sujet de la réception de cette nouvelle notion d'égalité par la population musulmane de l'époque. On raconte ainsi qu'un imam de village, interrogé par ses ouailles sur le sens de cette réforme, n'avait trouvé d'autre réponse que « Il est désormais interdit d'appeler infidèles les infidèles. »[7] Cette boutade révèle le fond du problème : dans une société où les musulmans avaient de tout temps eu le privilège de se considérer supérieurs aux non-musulmans, l'idée de l'égalité des sujets était non seulement intolérable, elle était tout simplement inconcevable. Ainsi commença à se dessiner une des principales faiblesses de la culture politique ottomane, puis turque : la confusion entre les notions d'équité et d'égalité, sur lesquelles je reviendrai sous peu.

Vingt ans plus tard, en décembre 1876, les Jeunes Ottomans, menés par le célèbre Midhat Pacha, obtinrent la promulgation de la première Constitution ottomane, le *Kanun-ı Esasi* ou Loi Fondamentale. L'article 8

6. ARISTARCHI 1874, p. 18.

7. « Le gouverneur d'Erzéroum, Samih-Pacha, qui possède à un haut degré la confiance des chrétiens, avait ordonné à un *mollah* de prêcher dans la mosquée à ses coreligionnaires de ne plus appeler *ghiaours* les chrétiens. Le *mollah* monte en chaire et commence ainsi : *Selon le désir et la volonté de notre gouvernement, ne nommons pas davantage ghiaours les ghiaours*. C'était un homme d'esprit », *La Terre sainte : journal des lieux saints* 2, 40, Paris, 1877, p. 369. Évidemment, il s'agit là d'une anecdote souvent reprise par des auteurs qui n'avaient aucun moyen d'en vérifier l'authenticité.

confirmait et transformait en système politique la notion d'égalité introduite par le décret de 1856 :

> « Tous les sujets de l'Empire sont indistinctement appelés Ottomans, quelle que soit la religion qu'ils professent. »[8]

L'article 11 précisait les fondements religieux et confessionnels de cette égalité :

> « L'Islamisme est la religion de l'État. Tout en sauvegardant ce principe, l'État protège le libre exercice de tous les cultes reconnus dans l'Empire, et maintient les privilèges religieux accordés aux diverses communautés, à la condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public ou aux bonnes mœurs. »[9]

Rappelons par ailleurs que les communautés religieuses « reconnues » étaient alors au nombre de neuf : grecs orthodoxes, arméniens, israélites, arméniens catholiques, grecs unis ou melkites, bulgares, latins, protestants, bulgares unis[10].

Nous le savons bien, la Constitution de 1876 fit long feu. Bâclée en raison de l'opportunisme de Midhat Pacha qui voulait s'en servir pour contrer l'interventionnisme des grandes puissances à la suite de la crise balkanique et des massacres de Bulgarie, elle ne sut résister aux ambitions autoritaires du nouveau sultan, Abdülhamid II qui, à la suite de la débâcle de la guerre russo-turque de 1877-1878, la suspendit indéfiniment et inaugura ainsi son autocratie qui dura jusqu'à la révolution jeune-turque du 23 juillet 1908.

Ayant ainsi posé les jalons de cette cinquantaine d'années de réformes politiques, permettez-moi de revenir sur les notions d'équité et d'égalité que j'avais précédemment mises en opposition pour expliquer la faiblesse et l'incohérence de la culture politique ottomane et, par extension, turque. L'équité, que les Ottomans et encore aujourd'hui les Turcs appellent justice *(adalet)*, est un concept qui définit la manière dont les sujets sont traités, sans pour autant remettre en question une hiérarchie préexistante et par conséquent des inégalités notoires. C'est le cas de bien des sociétés prémodernes où les inégalités de rang et de statut se doublent souvent de différences confessionnelles et raciales. C'est ainsi que la société ottomane, qui pratiquait l'inégalité jusqu'à l'esclavage, trouvait dans l'équité la justification de ces différences. La liberté et l'autonomie des

8. Ubicini 1877, p. 23.

9. Ubicini 1877, p. 24.

10. Ubicini & Pavet de Courteille 1876, p. 183-230 ; Ubicini 1877, p. 17, n. 2.

non-musulmans de l'Empire découlaient de leur acceptation, explicite ou implicite, d'un statut d'infériorité que confirmaient nombre de mesures discriminatoires, réelles ou symboliques, appliquées ou non.

Évidemment, nos sensibilités égalitaires et démocratiques s'insurgent contre l'existence d'un tel système, mais à y réfléchir de plus près, ne s'agit-il pas là du seul moyen pratique de maintenir la diversité, la pluralité – je ne dis pas le pluralisme – dans une société prémoderne ? L'histoire de l'Europe ne nous en donne-t-elle pas la preuve par le contraire ? Faut-il rappeler le traitement des communautés juives en Europe médiévale, constamment exposées à l'épée de Damoclès de l'accusation de meurtre rituel, parquées dans les ghettos des villes italiennes dont on vante l'organisation politique et citoyenne ? Que dire de l'expulsion des Juifs et des Maures de l'Espagne reconquise, tandis qu'une minorité de convertis était tolérée pendant quelque temps, jusqu'à ce que cet acte de foi soit à son tour jugé insuffisant ? Dois-je rappeler ce que fut la violence avec laquelle fut appliquée la révocation de l'Édit de Nantes et quelles furent ses conséquences ?

Il n'y a pas de doute, nous sommes face à deux traditions étatiques fort différentes. L'une, européenne et chrétienne, s'inscrit dans l'homogénéité qu'elle promouvra par tous les moyens possibles et imaginables, dans la logique du principe de *cujus regio ejus religio* instauré par la Paix d'Augsbourg de 1555. L'autre, ottomane et islamique, mais aussi inspirée par l'héritage romain et byzantin, tend au contraire à maintenir et régir la diversité, tout en établissant des garde-fous contre les risques de promiscuité ressentis. L'Europe moderne exclut et rejette, créant ainsi une homogénéité que la Révolution française finira par transformer en égalité par le biais de la citoyenneté. L'Empire ottoman intègre et discrimine, et finit par se retrouver avec une population plurielle face au discours politique et moralisateur d'une Europe qui a désormais épousé l'idéal de l'égalité qu'elle voudrait imposer à toutes les populations soumises d'un Empire jugé obsolète et barbare. Comment ne pas noter que l'application des droits exigés par la France et la Grande Bretagne pour les chrétiens d'Orient était tout simplement inconcevable pour les populations soumises à leur propre domination coloniale ?

Deux poids, deux mesures, certes ; toujours est-il que les Ottomans tentèrent de jouer le jeu, du moins pendant quelques décennies, jusqu'à ce que les nationalismes locaux et l'islamisme promu par le machiavélisme désespéré d'Abdülhamid en aient eu raison. On connaît la suite de l'histoire : massacres, guerres, génocide et création d'un État-nation dont le credo était désormais européen : homogénéité et égalité. L'Empire pluriel était bien mort et enterré, l'échange des populations entre la Grèce et la

Turquie constituant en quelque sorte le dernier acte d'une longue tragédie. Il n'existe peut-être qu'un seul survivant de cette triste histoire, un seul État successeur dont la constitution politique rappelle étrangement la nation plurielle échafaudée par les hommes d'État et bureaucrates des *Tanzimat*. Je veux parler du Liban qui, malgré la fin de l'Empire et du mandat français, se définit encore selon un format confessionnalisé hérité de la formule inventée en 1861 par la Sublime Porte pour contrer les velléités d'ingérence de la France après les massacres de 1860. Faut-il voir dans l'exemple libanais la preuve que le modèle ottoman était possible ou, au contraire, faut-il en déduire qu'il était « contre nature » dans un environnement politique et idéologique dominé par le culte de la nation, une et indivisible ?

Si l'Empire est bien mort et enterré, je pense que son héritage politique ne l'est pas entièrement. C'est notamment le cas de la tension que je décrivais entre équité et égalité qui, à mon avis, continue de grever la culture politique turque, expliquant en grande partie la difficulté que les principes démocratiques ont eue et ont encore à s'ancrer en Turquie. En effet, si la République de Turquie, dans sa version kémaliste, se voulait héritière de la Révolution française et revendiquait une égalité citoyenne renforcée par la laïcité, la réalité observée s'avère tout autre sur le terrain. Ce n'est pas un hasard si le terme d'égalité n'apparaît que très rarement dans le discours politique turc qui continue de faire un usage systématique d'*adalet* (justice), définie comme une des principales vertus politiques et morales. C'est cette vision qui permet aux Turcs musulmans de savoir que, même si leurs compatriotes non-musulmans sont aussi des concitoyens, ils restent différents, pour ne pas dire inférieurs. C'est ce qui garantit que, malgré l'absence de la moindre loi dans ce sens, aucun non-musulman ne pourra jamais accéder à la fonction publique ou militaire, à moins que ce ne soit dans des domaines perçus comme peu importants, tel l'enseignement supérieur. C'est ce qui permet aux Turcs bien-pensants de voir une vertu dans la notion de *hoşgörü* (tolérance) si souvent exprimée à l'égard de minorités de toutes sortes, ignorant ainsi qu'ils reprennent en fait le principe de base de l'équité qui sous-tendait l'inégalité de l'Empire ottoman. C'est ce qui explique que la « nouvelle Turquie » des deux dernières décennies ait si facilement assimilé le populisme islamo-nationaliste qui lui a été proposé comme alternative à l'élitisme laïque et nationaliste sur lequel reposait la république jusqu'ici et que le majoritarisme électoral et référendaire se soit si facilement imposé comme alternative au principe démocratique de la liberté individuelle. Le message est clair : les minorités, quelles qu'elles soient – confessionnelles, ethniques, sexuelles, politiques, culturelles… – ne sont tolérées et ne bénéficient de la magnanimité de la majorité turque-musulmane-sunnite-hanéfite qu'à condition de se soumettre à sa volonté,

soit à l'ordre « naturel » des choses, le *nizam-ı âlem* ou l'ordre du monde, pour reprendre la rhétorique ottomane.

On peut regretter que la tentative de bâtir une nation ottomane plurielle *et* égalitaire ait échoué ; c'eût été une alternative intéressante à l'État-nation qui finit par dominer la scène politique à travers le monde. On peut aussi dire que ce projet était d'emblée voué à l'échec, du fait même de la force que représentait le modèle national porté par l'Occident. Le défi pour l'historien reste de comprendre comment cette expérience unique a pris forme dans un contexte que nous tendons malheureusement trop souvent à observer et étudier par sa fin tragique.

Bibliographie

Documents d'archives

AMAE 1826 : Lettre du consul de France à Salonique, 13 novembre 1826, Archives du ministère de l'Europe et des Affaires étrangères (AMAE), Correspondance politique, Turquie, vol. 245, f. 360r.

AMAE 1839 : « Traduction du Hatti Schérif lu dans la réunion qui a eu lieu à Gulhané le 3 novembre 1839 », Archives du ministère de l'Europe et des Affaires étrangères (AMAE), Correspondance politique, Turquie, vol. 279, f. 168v.

Études

ARISTARCHI 1874 : Grégoire ARISTARCHI BEY, *Législation ottomane ou Recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman*, Constantinople, Thraky.

ELDEM 2013 : Edhem ELDEM, « Osmanlı Tarihini Türklerden Kurtarmak », *Cogito* 73, p. 260-282.

ENGELHARDT 1882 : Édouard ENGELHARDT, *La Turquie et le Tanzimat ou Histoire des réformes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, Paris, A. Cotillon et C^ie^.

HANİOĞLU 2008 : Şükrü HANIOĞLU, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton – Oxford, Princeton University Press.

UBICINI 1877 : Abdolonyme UBICINI, *La Constitution ottomane du 7 Zilhidjé 1293 (23 décembre 1876), expliquée et annotée par A. Ubicini*, Paris, A. Cotillon et C^ie^.

UBICINI & PAVET DE COURTEILLE 1876 : Abdolonyme UBICINI & Abel Jean-Baptiste PAVET DE COURTEILLE, *État présent de l'Empire ottoman : statistique, gouvernement, administration, finances, armée, communautés non musulmanes, etc., etc.*, Paris, Librairie militaire de J. Dumaine.

Les assyro-chaldéens dans les turbulences des frontières entre l'Empire ottoman, l'Iran et la Russie

Florence Hellot-Bellier
UMR Mondes iranien et indien

L'Église de l'Est ou Église de l'Orient, désignée aussi comme Église nestorienne, a vu le jour à Séleucie-Ctésiphon sur les bords du Tigre, au cours du Ve siècle, et s'est développée à partir de la Mésopotamie dont la possession alimentait alors les luttes entre l'Empire sassanide de Perse et l'Empire romain. Les patriarches de l'Église de l'Est, comme ceux de l'Église chaldéenne qui en est issue au XVIe siècle, y ont maintenu leurs résidences pratiquement sans discontinuer jusqu'à la première guerre mondiale. Aussi la Mésopotamie, étirée au fil du temps jusqu'aux montagnes kurdes, peut-elle être considérée comme le cœur de l'Église de l'Est et de l'Église chaldéenne. L'Église de l'Est est donc une Église de la frontière, ouverte sur l'Asie, qui a implanté des diocèses le long de la route de la soie jusqu'en Chine, comme en témoigne la stèle de Xi'an érigée au VIIIe siècle[1]. Puis les vagues d'invasions des tribus turques et turco-mongoles venues d'Asie centrale réduisirent l'espace ouvert à l'influence de l'Église de l'Est, plus ou moins stabilisé lors de la création de l'Empire ottoman au XVe siècle et de l'Empire iranien safavide au début du XVIe siècle. Les massacres perpétrés dans l'Empire ottoman à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle contre les populations arméniennes, amplifiés et étendus aux populations grecques et assyro-chaldéennes lors de la première guerre mondiale, ont poussé ces populations sur les chemins de l'exil, tandis qu'à Mossoul le patriarche chaldéen obtenait que trois de ses diocèses soient épargnés. Comment expliquer ces massacres et l'interruption brutale d'une coexistence de plus de quatre siècles entre assyro-chaldéens et Ottomans ?

1. Briquel Chatonnet & Debié 2017, p. 129-141.

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 45-76.

Si l'on ne peut manquer d'incriminer les projets d'extermination planifiés par Talaat Pacha, Enver Pacha et Jemal Pacha[2] à Constantinople/Istanbul comme les violences inhérentes à la première guerre mondiale, il faut pourtant interroger l'instabilité croissante au XIXe siècle de la zone de contact entre les Empires ottoman, iranien et russe, zone de fractures ou *shatterzone*[3], reconnaissable à la concentration et à la diversité de ses populations et de leurs religions ainsi qu'à la mobilité des hommes et à l'intensité des échanges. L'affaiblissement des trois Empires, la montée des aspirations nouvelles des populations et des nationalismes, la remise en cause du statut des personnes, ont généré dans cette zone de contact turbulences et instabilité liées à une violence politique interne que sont venues aggraver les *violences externes*[4] concomitantes des ambitions des souverains et, en particulier des visées des Russes sur le Nord iranien et l'Anatolie ottomane. Cette déstabilisation s'est propagée à l'intérieur des empires en constituant le terreau des défiances dans lequel allaient s'enraciner les massacres. Les combats livrés dans le cadre de la première guerre mondiale furent l'étincelle qui mit le feu aux poudres.

Pérennité du cœur de l'Église de l'Est en Mésopotamie, Ve-XVe siècle

C'est sur le Tigre, à Séleucie-Ctésiphon, capitale des Perses sassanides (224-651) et résidence de l'évêque Isḥaq, que ce dernier fut reconnu en 410 « chef de tous les chrétiens de l'Orient »[5]. Qu'ensuite les chrétiens de l'Église de l'Est aient franchi ou contourné la barrière des montagnes kurdes et du Zagros pour propager le christianisme plus à l'est, qu'ils l'aient introduit sur la côte du Malabar, en Inde, au VIe siècle ou même en Chine, n'affecta pas la résidence du catholicos qui demeura à Séleucie-Ctésiphon[6] ; la province de Mésopotamie demeura ainsi le cœur de l'Église de l'Est.

À la suite de la conquête du vaste empire des Sassanides par les armées arabes musulmanes, puis de l'installation des Abbassides à Bagdad, le patriarche de l'Église de l'Est déplaça sa résidence de Séleucie-Ctésiphon à Bagdad en 768. Ses successeurs purent y demeurer après la prise de Bagdad par les Mongols en 1258. Cependant l'installation des Ilkhans mongols en Azerbaïdjan incita Yahballah, élu patriarche en 1281, à s'installer à Maragha, première capitale de l'Ilkhanat. Ce transfert du siège patriarcal

2. Akçam 2008.
3. Bartov & Weitz 2013.
4. Reemtsma 2011.
5. Teule 2008, p. 40-48.
6. Fiey 1980.

au sud-est du lac d'Ourmia mit provisoirement fin à huit siècles de présence des patriarches sur le Tigre, mais ne modifia pas les limites de l'espace au sein duquel s'exercerait dorénavant l'influence de l'Église de l'Est. En effet les sièges des évêques métropolitains appelés à participer à l'élection du patriarche, Gundishapur et Holwan près de Hamadan à l'est, Basra au sud, Erbil, Kirkouk et Nisibe[7] à l'ouest bornèrent cet espace, de part et d'autre des montagnes kurdes, en dessinant une ellipse refermée au nord, en Azerbaïdjan iranien et dilatée jusqu'à l'Euphrate à l'ouest. À la mort du patriarche Yahballaha III en 1317, la résidence du patriarche fut de nouveau transférée sur le Tigre (à Cizre, puis à Mossoul).

Quelques décennies plus tard, les campagnes menées par Tamerlan (1336-1405) depuis Samarkand jusqu'à la mer Méditerranée contraignirent une grande partie des chrétiens survivants à se replier dans le réduit kurde du Hakkari qui culmine à plus de 4 000 mètres d'altitude – montagne refuge, prodiguant de l'eau aux affluents du Tigre à l'ouest et retombant à l'est sur le piémont iranien parcouru par les rivières qui se jettent dans le lac d'Ourmia. Montagne où s'élabora aussi le soureth, dialecte parlé par les Kurdes et les « Asoris » – ainsi désignés par les premiers – qui adoptèrent la double structure des tribus kurdes, *ashirat* (indépendantes) et *rayat* (sujettes), et menèrent une vie d'éleveurs habitués à nomadiser dans les pâturages d'altitude en été. Cette présence de tribus chrétiennes relevant de l'Église de l'Est lui conférera sa singularité. Cependant le patriarche maintint sa résidence sur le Tigre, légèrement au nord de Mossoul, à Rabban Hormizd.

La constitution d'un empire par les Ottomans (1453-1920) qui appartenaient au grand ensemble des fédérations tribales turques oghuz d'Asie centrale et qui mirent fin à l'Empire byzantin en s'emparant de Constantinople/Istanbul en 1453, aurait dû stabiliser la situation des provinces de Mésopotamie et d'Azerbaïdjan si leur possession n'avait pas été revendiquée par les Ottomans, puis par les Safavides (1501-1736) qui prirent le pouvoir en Iran au début du XVI^e^ siècle avec l'aide des tribus turques Qizilbash et constituèrent eux aussi un empire. À cette indéniable source de conflits s'ajoutèrent les revendications du sultan Selim I^er^ (1457-1520) pour défendre les musulmans sunnites[8], tandis que le fondateur de la dynastie safavide, Ismaïl Šah (1501-1524) favorisa, dans son empire étiré de la Mésopotamie à l'Afghanistan, l'islam chiite dont les lieux saints se trouvaient en Mésopotamie. Entre 1514 et 1639, la lutte entre les

7. Fiey 1993 ; Teule 2008, p. 179.

8. Bozarslan 2013, p. 69.

deux empires pour la possession des riches provinces de Mésopotamie et d'Azerbaïdjan ne provoqua pas moins de sept guerres, menées aussi pour des motifs politiques et religieux.

L'Église de l'Est à l'interface des Empires ottoman et safavide, XVI^e^-XVII^e^ siècles

À l'issue de la première guerre irano-turque au cours de laquelle de nombreuses églises furent incendiées, Ismaïl Šah, battu par le sultan Selim, son rival, à Tchaldiran en 1514, dut lui abandonner l'Anatolie, le nord de la Mésopotamie et Tabriz[9]. L'ensemble des chrétiens de l'Église de l'Est se retrouvèrent donc dans l'Empire ottoman.

Vingt-cinq ans plus tard, les campagnes menées par le sultan Soliman le Magnifique (1520-1566) entre 1532 et 1555 contre Tahmasp Šah I^er^ furent particulièrement dévastatrices pour les populations de l'Azerbaïdjan iranien[10]. Le compromis d'Amasya qui suspendit temporairement la guerre attribua la Mésopotamie et l'Anatolie orientale aux Ottomans et l'Azerbaïdjan et le sud du Caucase aux Iraniens. Las d'être ainsi ballottés entre les deux empires et, tour à tour malmenés par l'un ou par l'autre, les chrétiens recherchèrent la protection d'une puissance chrétienne. Au même moment, la décision du patriarche de l'Église de l'Est, Šemʿon VII bar Mama, de rendre héréditaire sa succession au sein de sa propre famille, incita une partie des chrétiens de Mossoul à faire appel à la protection de l'Église catholique romaine. Or à Rome, la papauté était inquiète de la menace que faisait peser sur les chrétiens européens la puissance de l'Empire ottoman musulman. Le pape Jules III accueillit donc favorablement la requête du prêtre Yoḥannan Sulaqa, qu'il sacra évêque et désigna en 1553 patriarche uni à l'Église de Rome, sous le nom de Šemʿon VIII. Ce dernier revint en Mésopotamie où il se heurta au patriarche de l'Église de l'Est. Au terme d'un arbitrage exercé par les autorités ottomanes, le nouveau patriarche obtint du sultan Soliman un *berat* qui le reconnut « chef de la nation chaldéenne ». Mais peu après, sous les coups de ses adversaires, il fut jeté en prison où il mourut en 1555. Ainsi la vénérable Église de l'Est éclatait en deux Églises soumises à l'autorité de deux patriarches distincts.

Les patriarches de l'Église de l'Est qui allaient porter tantôt le nom de Šemʿon, tantôt celui d'Eliya, continuèrent à résider au couvent de Rabban Hormizd. Quant à Šemʿon VIII, le nouveau patriarche consacré à Rome, il

9. SCHER 1910.

10. Soliman I^er^ succéda au sultan Selim I^er^ en 1520, Tahmasp Šah succéda à Ismaïl Šah en 1524.

établit sa résidence sur le Tigre, en amont de Mossoul, à Diyarbakir/Amida. Ses successeurs se fixèrent ensuite au couvent de Mar-Yaʿqub près de Seert, au sud-est du lac de Van, puis en 1580, à Salmas au nord d'Ourmia[11].

Entre 1578 et 1590, les souverains ottoman et safavide usèrent sans mesure de la politique de la terre brûlée dans le nord-ouest de l'Iran. Abbas Šah Ier (1588-1629) y ordonna aussi le déplacement des Arméniens de Tabriz et de Julfa sur l'Araxe, avec des groupes de chrétiens de l'Église de l'Est, jusqu'à Ispahan dont il avait fait sa nouvelle capitale, éloignée des Ottomans. Les villages chrétiens du nord-ouest iranien en furent ruinés.

Les guerres ottomano-iraniennes reprirent avec plus d'acuité entre 1603 et 1618, puis entre 1623 et 1639. L'accord de Zohab/Qasr-Shirin de 1639 signé entre Safi Šah (1629-1642), successeur de Abbas Šah Ier, et le sultan Murad Ier, ne fut qu'une réplique du traité d'Amasya de 1555. L'imprécision du tracé de la frontière ne pouvait qu'engendrer de nouvelles contestations. Les Églises, affaiblies par des dissensions internes, ne purent défendre les chrétiens, qui continuèrent à être ballottés entre les deux empires.

Ce fut, tout d'abord, le patriarche Mar Šemʿon XIII Denḥa, de la lignée des successeurs de Sulaqa, qui s'écarta de Rome mais sans se rapprocher du patriarche Eliya IX qui résidait à Rabban Hormizd. Il se retira dans le réduit montagneux du Hakkari, possession ottomane depuis 1555, où il fixa sa résidence à Qodshanès, un peu à l'écart des tribus assyriennes. En 1670, il devint leur chef spirituel et temporel, ainsi que le chef spirituel des chrétiens de l'Église de l'Est de la région d'Ourmia[12]. Les distances géographiques entre ce nouveau patriarcat et les chrétiens d'Azerbaïdjan s'amenuisaient donc, liant ainsi pour les années à venir le sort des chrétiens de l'Église de l'Est des régions du Hakkari à celui des chrétiens d'Ourmia et de Salmas.

Comme en un jeu de miroir, en 1681, Joseph (Yawsep), prêtre de l'Église de l'Est à Rabban Hormizd, fut reconnu à Rome comme patriarche de Babylone de la « nation chaldéenne » après avoir abandonné les « erreurs de Nestorius » dix ans auparavant[13]. Bénéficiant ensuite du soutien du gouverneur de Diyarbakir/Amida, sur le Tigre, il y établit sa résidence. C'est

11. Wilmshurst 2000 ; Šemʿon Denḥa fut élu patriarche dans le monastère Mar-Yoḥannan en vallée de Salmas.

12. Wilmshurst 2000, p. 25. En 1653 Rome aurait reçu profession du village de Khosrowa en vallée de Salmas.

13. Habbi 1966, p. 199-230.

à Diyarbakir que François Picquet, consacré à Rome évêque de Babylone en 1677, avec résidence à Bagdad, rencontra Joseph qui prêchait en turc[14] :

> « J'ai fait grande instance par mes dernières lettres en faveur de l'archevêque Joseph qui est à Diarbékir, autrefois nestorien et présentement bon catholique [...] Si Dieu veut bénir nos projets, j'essaierai, étant à Mossoul, de faire là un établissement et de gagner l'amitié de ce patriarche hérétique et des Nestoriens qui sont en grand nombre dans tous les villages circonvoisins. »

Joseph initia la lignée des patriarches chaldéens de Diyarbakir qui perdurera jusqu'en 1828, quand seront réunis les patriarcats de Diyarbakir et de Mossoul en un seul patriarcat dont la résidence demeurera officiellement à Mossoul jusqu'à la fin de la première guerre mondiale. Le patriarche de l'Église chaldéenne résidera ensuite à Bagdad.

L'accumulation des avatars liés aux affrontements des armées ottomanes et safavides et aux troubles inhérents aux deux Églises – Église de l'Est et future Église chaldéenne – aurait dû sérieusement affecter l'avenir des chrétiens syriaques orientaux. Pourtant les récits des missionnaires catholiques latins qui incitaient les chrétiens de l'Église de l'Est à rejoindre l'Église chaldéenne au cours de la seconde moitié du XVII^e^ siècle suggèrent au contraire que les chrétiens demeurés fidèles à l'Église de l'Est étaient encore nombreux, non seulement en Mésopotamie, mais aussi en Iran où ils s'étaient réinstallés, quoiqu'en petit nombre. En fondant un hospice au milieu des « nestoriens » d'Ourmia en 1661, le capucin Gabriel de Chinon prouva que ces derniers étaient suffisamment nombreux pour en bénéficier[15]. En 1681, l'évêque François Picquet, nommé par Louis XIV ambassadeur extraordinaire auprès du chah de Perse, entendit parler dans la ville de Hamadan de nestoriens à Sena et à Bana en Kurdistan iranien.

Que ce soit à Rabban Hormizd, Seert, Diyarbakir, Mossoul, Bagdad et Qodshanès dans l'Empire ottoman ou en vallée de Salmas, dans l'empire iranien, les patriarches élus des Églises syriaques orientales n'avaient donc pas fixé leurs résidences, entre le V^e^ siècle et le XVIII^e^ siècle, hors du vaste espace limité à l'ouest par l'Euphrate, à l'est par le lac d'Ourmia, au nord par le piémont méridional du Caucase et au sud, par le golfe Arabo-Persique. Cet espace qui avait abrité l'Église de l'Est à ses débuts au V^e^ siècle, demeura le cœur de l'Église de l'Est et de l'Église chaldéenne en dépit des affrontements des Ottomans et des Safavides dans la région.

14. Archives des missions étrangères, vol. 350, p. 493-497 ; GOYAU 1942, p. 258-259.

15. RICHARD 1995, vol. 1, p. 71 ; p. 160, n. 64.

Les Églises syriaques orientales face aux ambitions russes, ottomanes et iraniennes dans la *shatterzone* sud-caucasienne au XVIIIe siècle

Les politiques d'expansion vers le Caucase et au sud du Caucase mises en œuvre par la Russie à partir du XVIIIe siècle vinrent contrecarrer les intérêts des Empires ottoman et iranien dans ces régions, théâtre de leurs affrontements au cours des siècles précédents. À l'interface des Empires iranien, ottoman et russe, le vaste espace compris entre le nord-ouest iranien, l'Anatolie orientale et la bordure méridionale de la chaîne du Caucase – longtemps zone de passages des envahisseurs – fut condamné à subir une instabilité croissante, à l'instar des *shatterzones* ou « zones de brisures »[16] des ensembles géologiques situés à la rencontre de plaques tectoniques. Dans ces régions, caractérisées par l'extrême variété des ethnies et des religions et particulièrement sensibles aux « fracas des frontières »[17], les populations – et parmi elles les chrétiens de l'Église de l'Est et de l'Église chaldéenne –, allaient se trouver emportées dans le tourbillon de combats auxquels elles étaient étrangères.

L'un des moyens d'action mis en œuvre par les Russes au XVIIIe siècle afin d'incorporer dans leur empire des territoires qui relevaient des souverainetés iranienne et ottomane fut de prodiguer leur soutien aux nations chrétiennes du Caucase ou aux communautés chrétiennes des confins méridionaux du massif montagneux.

La prise d'Ispahan par les Afghans en 1722 offrit au tsar Pierre le Grand (1672-1725) l'occasion de réaliser ses ambitions au-delà du Caucase. Il imposa d'abord à Tahmasp II, en 1723, un traité humiliant qui annexait à la Russie les provinces iraniennes baignées par la mer Caspienne. Puis il signa en 1724, avec les Ottomans, un accord qui entérinait cette annexion et jetait les bases d'un partage de l'ensemble des territoires iraniens au sud du Caucase. Mais par ailleurs soucieux de limiter le nombre des musulmans au sud de son empire, il encouragea l'immigration des chrétiens de langue syriaque ou arménienne, en vantant les bienfaits du statut égalitaire dont ils bénéficieraient en Russie. Si les Arméniens et les chrétiens syriaques d'Anatolie, d'Azerbaïdjan et du Hakkari ne répondirent pas massivement à son offre, ils n'en intégrèrent pas moins l'idée de pouvoir trouver refuge dans l'Empire russe en cas de menace.

16. Bartov & Weitz 2013 ; Jurgenson 2013, p. 193-196.

17. Forestier-Peyrat 2013.

Cependant, la crainte d'une alliance entre Ottomans et Iraniens modifia la stratégie de la Russie au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Catherine II (1762-1796) chercha en priorité à consolider la présence russe au Caucase. Sans tirer avantage de la chute de la dynastie safavide, puis du règne tourmenté de Nader Šah Afšar, prédécesseur de Karim Khan Zend (1760-1779) en Iran, elle concentra ses efforts sur la réalisation d'une entente avec Erekle II (1720-1798), souverain du royaume chrétien de Géorgie[18]. Conscient de la double menace iranienne et ottomane qui pesait sur son royaume, Erekle II finit par solliciter, en 1783, la protection russe.

L'annexion de la Géorgie à la Russie en 1801, qui mit fin au protectorat mis en place en 1783, et, en 1802, la décision de nommer à Etchmiadzin un patriarche arménien qui lui fût favorable, représentèrent une étape importante de la progression russe vers le sud, avant la prise de possession des *khanat* iraniens au sud du Caucase. Le prétexte invoqué par les Russes d'une nécessaire protection des chrétiens justifiait ainsi l'extension de leur empire non seulement au Caucase, mais aussi au sud du Caucase, à l'interface des empires iranien et ottoman. Dans les périodes de crises, cette politique compromettrait les chrétiens aux yeux des Iraniens et des Ottomans.

Au cours du XVIII^e siècle, les incursions des Ottomans en Iran ou au sud du Caucase répondirent, comme les ambitions russes, à des objectifs territoriaux et religieux. Mais, à la différence des Russes, elles étaient aussi liées aux rivalités entre sunnites et chiites. De l'affaiblissement des Safavides en Iran, les Ottomans escomptèrent en effet, au début du XVIII^e siècle, la désintégration de l'Empire islamique voisin et l'opportunité d'y redonner au sunnisme la place occupée par le chiisme depuis le début du XVI^e siècle. En 1722, la prise d'Ispahan par les Afghans, chiites, encouragea les Ottomans à monter une expédition pour les repousser hors du territoire iranien. L'Azerbaïdjan iranien fut une nouvelle fois ravagé. Les Ottomans signèrent avec les Russes l'éphémère accord de 1724 (voir ci-dessus) sur le partage des territoires situés au sud du Caucase, tout en trahissant leur espoir de récupérer l'Azerbaïdjan aux dépens des Iraniens.

En prêtant aussi l'oreille aux plaintes des musulmans russes du Caucase contre le soutien accordé aux chrétiens par le tsar Pierre le Grand, les Ottomans inscrivirent leurs luttes avec les Russes dans la complexité des *shatterzones*. L'accord de 1724 ne résista ni aux troubles qui secouèrent Istanbul en 1731, ni aux campagnes militaires du futur Nader Šah Afšar qui aboutirent à la chute du chah safavide Tahmasp II. Les villes de Tabriz

18. GEORGEON 2017, p. 29.

et d'Ourmia repassèrent sous souveraineté iranienne et, à son tour, Nader Šah pénétra avec son armée dans l'Empire ottoman jusqu'à Bagdad.

Les chrétiens de l'Église de l'Est et de l'Église arménienne se retrouvèrent une nouvelle fois pris au piège des luttes croisées des Ottomans et des Iraniens, puis des Russes. Or, au moment où l'union entre chrétiens apparaissait plus impérative que jamais, les dissensions entre les patriarches permirent aux Ottomans de s'immiscer dans les discordes des patriarches – « dommage de l'enchevêtrement des hiérarchies » comme l'a noté le dominicain Jean Maurice Fiey[19]. En 1731, les Ottomans placèrent en effet les villes de Mossoul et Alep sous l'influence du patriarche de Rabban Hormizd et les villes de Mardin et Amida, sous celle du patriarche de la lignée des patriarches chaldéens de Diyarbakir/Amida. En Azerbaïdjan iranien, les passages de chrétiens de l'Église de l'Est à l'Église chaldéenne encouragés par l'évêque chaldéen Išoʿyahb fragilisèrent aussi les Églises de la vallée de Salmas au nord-ouest du lac d'Ourmia.

Finalement les patriarches qui avaient fixé leur résidence à Qodshanès, nid d'aigle proche des territoires des tribus assyriennes dans le Hakkari, furent les seuls à défendre sans interruption, tout au long du XVIII^e^ siècle, l'autonomie de l'Église qui, en 1828, se réclamerait des traditions de l'Église de l'Est des origines, quand s'éteindrait la lignée des patriarches de Rabban Hormizd[20].

Progression russe en Azerbaïdjan iranien au XIX^e^ siècle, réactions des Kurdes et des Ottomans, les chrétiens pris entre deux feux

Pour évoquer la question des relations entre Ottomans et assyro-chaldéens au XIX^e^ siècle, il faut commencer par observer l'intensification de l'action de la Russie en Iran, pourtant confrontée sur place à la rivalité des Britanniques. Dans cette perspective, l'occupation de la province d'Azerbaïdjan iranien considérée par les Ottomans comme leur chasse gardée constitua une priorité pour les Russes. Dès lors, cette province fut pendant plus d'un siècle au cœur de la rivalité entre Russes et Ottomans. Les populations d'Anatolie orientale et d'Azerbaïdjan se trouvèrent de nouveau à l'épicentre de leurs luttes, ouvertes ou non, au cours desquelles les Russes recherchèrent l'appui des chrétiens, et les Ottomans, celui des musulmans sunnites et des Kurdes. La stratégie de la Russie menée à partir du Caucase pour s'imposer en Azerbaïdjan iranien provoqua donc

19. FIEY 1993, p. 129.

20. FIEY 1993, p. 39, pour les patriarches de l'Église de l'Est à Qodshanès, p. 127 pour Salmas.

les interventions violentes et croisées de multiples acteurs[21]. La fixation de la frontière turco-iranienne, symbole d'un partage bien défini de la souveraineté des deux empires, en fut différée jusqu'en 1914.

À la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle les cartes furent rebattues sous l'influence des groupes de sociaux-démocrates formés au Caucase et rassemblés en congrès à Bakou en 1905, comme sous la pression des nationalistes iraniens, turcs, arméniens, assyriens et kurdes, encouragés par la défaite de la Russie dans la guerre avec le Japon en 1905. Plus que jamais l'Anatolie orientale, l'Azerbaïdjan iranien et le piémont du Caucase russe qui constituaient la *shatterzone* caucasienne furent le théâtre d'explosions de violences que l'on ne peut imputer aux seuls Ottomans, tant les Russes soufflèrent, directement ou indirectement, sur les braises de feux prêts à redémarrer.

Tout en exerçant un contrôle de plus en plus appuyé sur la politique menée par le gouvernement du chah et en gagnant peu à peu de l'emprise sur les secteurs militaire et économique iraniens, la Russie chercha à étendre son influence sur les chrétiens iraniens en les encourageant d'une part à émigrer au Caucase, en assurant d'autre part sa protection à ceux qui demeuraient en Azerbaïdjan et étaient soumis aux raids de plus en plus nombreux des Kurdes. C'est aussi dans la mouvance des mouvements révolutionnaires du Caucase russe que les sociaux-démocrates arméniens ou musulmans ottomans et iraniens cherchèrent à provoquer des changements radicaux dans le fonctionnement de la société, particulièrement en Azerbaïdjan.

À la suite des guerres irano-russes des premières décennies du XIX^e^ siècle, au cours desquelles les Russes s'emparèrent des principautés ou *khanat* du Sud Caucase – dont le *khanat* d'Erevan dans lequel se trouvait le catholicossat arménien d'Etchmiadzin – le traité de Turkmantchaï accepté en 1828 par les Iraniens dominés par les armées russes représenta une étape essentielle de l'ingérence de la Russie en Iran. Parmi les conditions imposées aux Iraniens figuraient la reconnaissance par ces derniers de la perte des *khanat* du Sud Caucase et, dans l'article 61 du traité, l'obligation de laisser aux chrétiens iraniens la possibilité d'émigrer au Caucase, comme le colonel Lazarev y avait déjà fait cyniquement allusion à Tabriz[22] :

21. Il n'est pas question ici d'aborder les ambitions russes vers l'Asie, sur les Détroits ou sur les Balkans.

22. HELLOT-BELLIER 2014a, p. 258-274.

> « Maintenant que nous devons évacuer l'Azerbaïdjan sauf Ourmia, Khoï et Makou jusqu'au paiement par l'Iran d'un *kourour* et demi, les chrétiens d'Azerbaïdjan n'ont aucune raison de rester ici. »

Cette possibilité offerte d'échapper à l'insécurité et à la misère dans lesquelles ils vivaient créa un appel d'air chez les chrétiens azerbaïdjanais qui s'étaient trouvés au cœur des batailles livrées entre Iraniens, Russes et Ottomans et qui vivaient sous la menace des razzias kurdes. Dans un premier temps, ils préférèrent émigrer au Caucase que se diriger vers les villes iraniennes où ils n'auraient pu trouver leur place, à moins de parvenir à se faire assister par un *protecteur* sans lequel on ne pouvait exister dans la société iranienne. Si l'on en croit Eugène Boré, en 1840, quelque 40 000 chrétiens avaient déjà répondu à l'offre russe. Le flux migratoire vers la Russie se poursuivit en s'intensifiant jusqu'en 1917. À l'exil de villages entiers, s'ajouta une migration saisonnière, essentiellement masculine, d'hommes souvent employés à de petits travaux, qui revenaient chaque année dans les villages qu'ils avaient délaissés, avec un pécule amputé des prélèvements des autorités russes et iraniennes au passage de la frontière. Ce mouvement toucha aussi les chrétiens d'Anatolie, qui alimentèrent également, en temps de crise, les flux d'émigration. La construction des lignes de chemin de fer transcaucasiennes ou la mise en route de l'exploitation du pétrole à Bakou au cours de la seconde moitié du XIX^e^ siècle fixèrent les émigrés sur place. En 1906, le presbytérien F. G. Coan estima à près de 6 000 le nombre des assyro-chaldéens occupés à la mise en place de la voie ferrée qui devait relier Julfa à Erevan[23].

En 1894, le massacre par les Kurdes des Arméniens de Sasun provoqua une nouvelle vague d'émigration vers le Caucase et pesa sur la décision du Saint-Synode russe d'envoyer une mission à Ourmia en 1899.

Le mouvement d'émigration des Azerbaïdjanais vers la Russie ne se tarit donc pas, émigration considérée par les chrétiens comme un moyen de quitter leur double condition de *dhimmi* et de *rayat* soumis aux grands propriétaires terriens et de saisir les opportunités offertes par le développement industriel.

Par ailleurs, les observations rapportées par les chrétiens envoyés quêter à l'étranger ou partis d'eux-mêmes collecter de l'argent auprès des chrétiens européens ou américains, ainsi que la liberté dont semblaient bénéficier les chrétiens émigrés au Caucase dont certains d'entre eux avaient atteint un niveau de vie supérieur à celui des *rayat* d'Azerbaïdjan,

23. Presbyterian Historical Society's Archives [PHSA], 201, F.G. Coan, Urumia 24 August 1906.

incitèrent ceux qui ne souhaitaient pas émigrer à solliciter la protection russe pour eux, pour leurs villages ou pour les tribus. Ils ouvrirent ainsi la porte au jeu dangereux et ambigu de la protection offerte par les étrangers aux sujets des Empires ottoman et iranien. D'Etchmiadzin, le patriarche arménien acquis aux Russes encourageait les Arméniens à se placer sous la protection russe. L'intensité croissante des raids et des razzias des tribus kurdes sur les villages, chrétiens et musulmans, de part et d'autre de la frontière turco-iranienne, alimenta leur désir de partir, comme le fit la pratique du *jadid el-eslam* instituée dans l'Empire safavide qui dépouillait les familles des chrétiens convertis de gré ou de force de leurs biens et de leur héritage, et ce, avec effet rétroactif. Les combats menés au Hakkari entre les Ottomans et les émirs kurdes au cours des années 1840, qui provoquèrent la mort de milliers de chrétiens pris entre deux feux, poussèrent ainsi le patriarche de l'Église de l'Est à faire appel à la protection russe au nom de l'ensemble des tribus assyriennes du Hakkari.

En 1840 en effet l'émir du Hakkari Nurullah bey et l'émir du Bohtan Beder Khan bey s'étaient soulevés contre la décision des Ottomans de mettre fin à la semi-indépendance des émirats kurdes de l'Est anatolien. Les tribus assyriennes s'étaient ainsi trouvées confrontées à un terrible dilemme : fallait-il – oui ou non – épouser la cause des tribus kurdes avec lesquelles elles coexistaient depuis des années au sein de deux confédérations ou *bazekke* – *bazekka* de droite et *bazekka* de gauche – regroupées autour de l'émir du Hakkari ? La question se posait avec d'autant plus d'acuité que les Kurdes avaient déjà fait grief aux assyriens d'avoir laissé les intrépides missionnaires congréganistes américains d'Ourmia implanter une école au cœur du Hakkari. Cette école leur apparaissait comme un coin enfoncé dans la vie des tribus qui perpétuaient un régime féodal, avec ses codes d'honneur, ses disputes, ses vengeances et ses réconciliations, la transhumance annuelle entre les pâturages d'hiver et d'été et les vols des troupeaux de moutons. L'archéologue Henry Layard en tournée dans la région témoigna des hésitations des tribus chrétiennes et de leur crainte de représailles de la part des Kurdes[24]. Cette crainte était fondée puisque quelque dix mille asoris des tribus trouvèrent la mort dans la violence des combats, à son acmé en 1843, puis en 1846. Le patriarche Mar Šemʿon XVII Auraham (1820-1861) de l'Église de l'Est rechercha pour les tribus une protection que les Ottomans avaient été incapables de leur accorder. Ne la trouvant pas chez les Britanniques au vice-consulat desquels il s'était réfugié à Mossoul, il se tourna vers la Russie qui entretenait un consulat à Tabriz. Il y envoya ses frères et, peu après, vint lui-même à Ourmia.

24. Layard 1850, vol. 1, p. 238-240.

Au nom des tribus assyriennes, il demanda aux Russes « d'aider les tribus à recouvrer leurs territoires, ou même à s'établir en Russie ». Le lazariste Cluzel interpréta ces massacres comme les prémices d'une guerre d'extermination des nestoriens – mais pas des chaldéens – par les Kurdes, alarmés à l'idée de perdre leur semi-indépendance[25] :

> « Le patriarche nestorien est chassé aujourd'hui de son pays [...]. La population qui lui était soumise a péri misérablement sous le fer impitoyable du cruel Beder Khan Bey [...]. Il regarde avec raison les missionnaires américains comme une des principales causes qui ont attiré sur lui et sur sa nation ces terribles désastres qui l'ont réduit à l'exil, car ils ont construit une belle maison dans les montagnes qui réveillent les craintes des Kurdes nomades d'assujettissement et qui ont entamé une guerre d'extermination. »

Cependant, sans avoir obtenu le soutien des Russes peu enclins à s'immiscer à ce moment dans les affaires des Ottomans ou à accueillir plusieurs dizaines de milliers d'assyriens des tribus, le patriarche regagna le Hakkari où les combats avaient cessé. En 1861, son successeur Mar Šemʿon XVIII Rubel (1861-1903) reçut d'Istanbul le *berat* confirmant son autorité sur les chrétiens de l'Église de l'Est. Mais les pertes qui leur avaient été infligées par les Kurdes demeurèrent une plaie ouverte dans la mémoire des chrétiens, tandis que l'appel à l'aide de la Russie – pourtant resté sans réponse – les disqualifia aux yeux des Ottomans, déjà affectés par la perte de certains de leurs territoires dans la partie occidentale de leur Empire[26].

En Iran, il n'y eut pas de massacres des chrétiens par des Kurdes au XIX^e^ siècle, mais de multiples raids sur les villages de la frontière que les deux gouvernements iranien et ottoman étaient impuissants à empêcher. Aussi les chrétiens de l'Église de l'Est d'Ourmia envoyèrent-ils une délégation auprès du Saint-Synode russe au début des années 1860. De Saint-Pétersbourg, l'archimandrite Sophoniah vint sur place à deux reprises. En 1863, il repartit avec une pétition d'évêques et de chrétiens demandant leur admission dans l'Église orthodoxe russe. Mais cette détermination des chrétiens à changer d'Église était en fait entachée de querelles internes et d'ambitions personnelles. À Saint-Pétersbourg l'envoi

25. Archives du ministère français des affaires étrangères [AMFAE], Correspondance politique, Perse, Téhéran 28 février 1845. Archives de la congrégation de la Mission [ACM], *Annales*, 13, Khosrova 1^er^ août 1848.

26. GEORGEON 2003, p. 20. Ces pertes territoriales ne sont qu'un des aspects de la Question d'Orient.

d'une mission russe à Ourmia fut jugé prématuré[27]. Cependant la crainte des Kurdes ajoutée à la lassitude des chrétiens *rayat* de la région d'Ourmia soumis au bon vouloir des propriétaires terriens accrut leur désir de se placer sous la protection de la Russie, dont l'ombre assombrissait de plus en plus le ciel iranien depuis sa victoire sur l'Empire ottoman en 1878, comme le constata le presbytérien S. G. Wilson[28] :

> « Many Nestorians [Assyrians] are inclined to look to Russia as the only escape to oppressions of Persians and ravages of Lords. One more step is the gradual encroach of Russia upon us? Already her shadow is upon us. »

C'est dans l'Empire ottoman que les massacres reprirent, quand en 1894, le refus des Arméniens de Sasun, en Anatolie, de verser des taxes qu'ils avaient déjà acquittées déclencha leur massacre par les Kurdes – « l'automne des grands massacres » pour reprendre la formule de François Georgeon. Devant la rapide progression des Russes en Azerbaïdjan au début du XX^e^ siècle, de nombreux chefs de tribus kurdes craignirent de voir leur marge de manœuvre, déjà restreinte par le gouvernement ottoman, étouffée par les Russes. Ils redoutaient aussi l'achèvement des travaux de la commission quadripartite (iranienne, ottomane, russe et anglaise) chargée de fixer le tracé de la frontière qui risquait de compliquer l'accès à leurs pâturages d'Azerbaïdjan. Enfin, ils rejetaient, comme l'ensemble des musulmans de l'Empire ottoman déjà ébranlés par les droits accordés aux non-musulmans dans le cadre des *tanzimat*, le projet des puissances européennes de la création à l'est de l'Empire de six *vilayet* réservés aux Arméniens et placés sous le contrôle des Européens.

Aux attaques de tribus kurdes contre des villages, des caravanes ou des individus de la zone frontalière turco-iranienne, s'ajoutèrent les méfaits des *hamidiye*, petites troupes de cavalerie kurde créées par le sultan Abdülhamid II, au début des années 1890. Destinées à renforcer l'influence du gouvernement central, à mieux contrôler les mouvements des révolutionnaires arméniens et à contrer la possible pénétration d'armées russes en Anatolie orientale, elles accrurent en fait l'instabilité de la région.

Aussi les chrétiens d'Anatolie et d'Azerbaïdjan, qui vivaient dans la hantise des raids kurdes, furent-ils conduits à les considérer comme les

27. COAKLEY 1992, p. 218-220 ; SADO 1992.

28. PHSA, Iran, 2, Tabriz September 6 1882. La Russie avait successivement obtenu des Iraniens la direction de la Brigade des cosaques persans, la signature d'un traité commercial à son avantage, la création d'une banque russe et la concession de routes et de ponts.

prémices de massacres généralisés sur plus grande échelle. En 1896, la peur monta encore d'un cran lors du meurtre de l'évêque de l'Église de l'Est d'Ourmia et de sa suite, au retour d'une visite qu'ils avaient rendue à l'évêque Ḥnanišoʿ dans le Gawar ottoman et après une nuit passée chez le shaykh kurde de Neri qui leur avait offert son hospitalité. Selon toute vraisemblance, le meurtre avait été commandité par le shaykh lui-même. En tout cas, les chrétiens arméniens et assyro-chaldéens furent de nouveau nombreux à tout quitter pour gagner le Caucase russe, perçu comme l'ultime refuge contre l'hostilité et l'impunité des Kurdes.

Ces massacres accélèrent sans doute l'envoi d'une mission à Ourmia par le Saint-Synode russe, une nouvelle fois sollicitée par des chrétiens de l'Église de l'Est ou de la Syrian Evangelical Church. Mais en se vantant de venir « libérer les chrétiens de la domination des musulmans », et non uniquement des Kurdes, lors de leur arrivée dans la région en 1899, les missionnaires du Saint-Synode russe prêtèrent une autre dimension aux problèmes soulevés par les agissements des Kurdes. Leurs propos, délibérés ou non, envenimèrent les relations entre les musulmans et les chrétiens. Un peu moins du tiers des 40 000 chrétiens assyro-chaldéens vivant à l'ouest du lac d'Ourmia s'inscrivit sur les registres russes, « The Nestorian Church ceases to exist on the plain, bishop, priests and people having entered the Orthodox Church », écrivit le presbytérien F. G. Coan en comparant l'arrivée de la mission russe à une tempête qui se serait successivement abattue sur les vallées de la plaine d'Ourmia, puis sur la ville elle-même[29].

Mais en agissant en pays conquis, l'archimandrite à la tête de la mission usa rapidement la patience des chrétiens de l'Église de l'Est et de l'Église chaldéenne et exaspéra les autorités iraniennes qu'il supplantait dans leurs fonctions, validant l'achat de terres par les chrétiens ou rendant justice à la place des oulémas. Ses excès et ceux des popes furent tels que les vice-consuls russes eux-mêmes s'en plaignirent et qu'ils exaspérèrent les musulmans au moment où la signature, en 1907, du cynique partage anglo-russe de zones d'influence en Iran indignait l'ensemble des Iraniens. La crainte chez les musulmans de l'occupation totale de l'Azerbaïdjan par les Russes, à leurs dépens, exposa les chrétiens à devenir « des victimes potentielles de la colère populaire »[30].

Enfin, si l'émigration ou les séjours des chrétiens en Europe et aux États-Unis ont favorisé le cheminement des revendications nationalistes au sein des communautés chrétiennes d'Anatolie et d'Azerbaïdjan au cours des

29. PHSA, Iran, 18, F.G. Coan, *Evangelistic Report 1899.*

30. Bozarslan 2013, p. 193-194.

dernières décennies du XIXe siècle, il faut par ailleurs attribuer la rapidité avec laquelle les idéaux sociaux-démocrates ont pénétré dans ces mêmes régions à la proximité des centres industrialisés du Caucase et au va-et-vient des travailleurs iraniens ou ottomans entre leurs villages et le Caucase.

À Ourmia ce sont les élèves ou anciens élèves des missionnaires congréganistes américains, puis presbytériens à partir de 1870, qui ont eu conscience, plus que les élèves chaldéens des lazaristes, d'une identité nationale. L'idée en avait cheminé depuis le milieu du XIXe siècle, portée par l'enseignement de la langue syriaque et sa vulgarisation à travers le langage néosyriaque et les documents imprimés en syriaque. Les fouilles menées par l'archéologue Henry Layard sur le site des anciennes cités assyriennes de Mésopotamie au cours des années 1840 avaient fait naître chez les chrétiens de langue syriaque qui l'avaient secondé la conviction de découvrir une histoire qui était la leur. À Ourmia, la constitution de la Syrian Evangelical Church en 1855, rattachée en 1879 à l'Église presbytérienne d'Amérique, protestante, éloigna les chrétiens iraniens de la vénérable Église de l'Est – « the Old Nestorian Church » des missionnaires. À la fin du XIXe siècle, ces chrétiens participèrent au bouillonnement des idées nationalistes développées de part et d'autre des frontières turque, iranienne et russe. Ils prirent part avec enthousiasme aux premiers élans de la révolution constitutionnelle iranienne (1906-1911) à Ourmia. La création du journal *Kokhwa (Kawkab)/L'Étoile*, imprimé sur la presse des presbytériens, facilita la diffusion de leurs idées. Se situant dans la continuité de l'Empire assyrien de l'Antiquité, ces chrétiens se dirent « assyriens » en s'éloignant de leurs anciennes Églises, mais en demeurant attachés aux cérémonies qui les rassemblaient[31]. Pourtant ils ne parvinrent pas à s'entendre avec les chrétiens demeurés fidèles à l'Église de l'Est ou à l'Église chaldéenne pour choisir le député qu'ils enverraient au parlement de Téhéran, comme les lois constitutionnelles de 1909 les y autorisaient. Puis peu à peu mûrit le projet d'un regroupement des assyriens d'Iran, de l'Empire ottoman et du Caucase en un même territoire autonome qui aurait été à cheval sur les frontières. Ce territoire national correspondait au territoire qui constituait encore le cœur de l'Église de l'Est et de l'Église chaldéenne. C'est sur ce dernier point que les revendications des nationalistes assyriens se heurtèrent aux revendications similaires des partis arméniens, comme elles se heurteraient aux revendications des nationalistes kurdes à la veille de la première guerre mondiale. Par ailleurs elles suscitèrent l'inquiétude des Jeunes Turcs, comme celle des nationalistes iraniens engagés eux aussi dans la révolution constitutionnelle, sans oublier l'impossibilité pour les

31. Becker 2015, chapitre 7.

membres du parti démocrate d'Azerbaïdjan iranien de voir leur province amputée d'une partie de son territoire.

Au contraire, la circulation des idéaux sociaux-démocrates entre le Caucase, l'Azerbaïdjan et l'Anatolie, au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, entretint brièvement l'illusion d'une possible unité qui aurait transcendé les clivages anciens, en particulier les différentes appartenances religieuses. Cette foi en l'égalité de tous les hommes inspira en 1907 les déclarations du constitutionnaliste de Tabriz, Djavad Agha, aux musulmans, chrétiens et juifs réunis dans la grande mosquée d'Ourmia. Elle permit aussi le rassemblement des combattants de Tabriz pour défendre les lois constitutionnelles de 1907 et leur union contre le chah après le bombardement du tout nouveau parlement iranien. En 1908 encore, à Ourmia, *fedayin* arméniens et chrétiens assyriens s'associèrent pour déposer le gouverneur[32] et la mort d'un *fedaï* d'Ourmia tué par des Kurdes rassembla musulmans et chrétiens dans une même émotion, tandis que de l'autre côté de la frontière, dans l'Empire ottoman, le parti arménien *Dashnak* s'associait aux Jeunes Turcs pour obtenir le rétablissement de la constitution[33].

Cependant les aspirations nationalistes des uns et des autres séparèrent les *modjahedin* d'origine musulmane et les *fedayin* d'origine arménienne. Dès le mois de février 1907, en décrivant les différentes aspirations nationalistes des assyriens d'Ourmia, le presbytérien William Ambrose Shedd qui était né en Iran et qui observait avec une grande attention l'évolution politique de la situation de part et d'autre des frontières, insista sur le fait qu'elles étaient sources de division, y compris chez les chrétiens[34]. En 1911, l'interruption brutale du processus constitutionnel iranien à Tabriz par les Russes accula les révolutionnaires à vivre dans une semi-clandestinité, tandis que, de l'autre côté de la frontière, les Jeunes Turcs rejetaient la conception qui avait longtemps prévalu d'un Empire pluriethnique et religieux, pour affirmer l'identité exclusivement turque de l'Empire et jouer la carte de l'islam. Ces annonces des Jeunes Turcs furent bien reçues par les musulmans de l'Empire ottoman affectés par les événements des Balkans. Elles confortèrent la défiance des musulmans d'Azerbaïdjan à l'égard de la Russie chrétienne, qui profitait de la faiblesse des Qadjars pour occuper l'Azerbaïdjan iranien.

32. Avedissian 2010, p. 75.

33. Bozarslan 2013, p. 142-148. Pour Hamit Bozarslan l'application de la constitution accordée par le sultan Abdülhamid en 1876 et suspendue peu après s'est heurtée à la rigidité des structures de la société.

34. PHSA, 201, W.A. Shedd, Urumia February 3rd 1907.

Occupation de la région d'Ourmia par les Ottomans (1907-1912), rumeurs de préparatifs de massacres des chrétiens par des Kurdes au Hakkari

Au cours des années 1905 et 1906, les Belges auxquels avait été attribuée, grâce aux Russes, la concession des douanes d'Azerbaïdjan, installèrent des postes de douanes dans des espaces frontaliers revendiqués par les Ottomans. Ces derniers n'hésitèrent pas à les détruire. La tension s'aggrava au début de l'année 1907, lors de la remise à la Banque russe de terres du district frontalier de Tergaver. Aussi les Ottomans n'hésitèrent-ils pas, en août 1907, à soutenir la tribu kurde Dašti accusée du meurtre d'un missionnaire presbytérien et menacée par l'expédition montée par un notable *afshar* d'Ourmia, Madjd es-Saltaneh. Les assyriens du district de Tergaver, excédés par les pillages des Kurdes, se joignirent à l'expédition dont ils couvrirent la fuite suscitée par l'apparition d'un corps de troupe de l'armée ottomane aux côtés des Kurdes. Exploitant la faiblesse du souverain qadjar aux prises avec la révolution constitutionnelle, les Ottomans poursuivirent alors leur progression jusqu'au lac d'Ourmia et prirent peu à peu possession de l'ensemble du piémont, dont la revendication par leurs prédécesseurs avait provoqué tant de conflits aux siècles précédents. Les diplomates européens utilisèrent le terme de « contesté » pour qualifier ce territoire revendiqué à la fois par le chah et le sultan.

En occupant quelque 24 000 km^2 de la région d'Ourmia, les Ottomans espéraient aussi affaiblir la vitalité des mouvements arméniens et devancer l'avancée redoutée des Russes dans la région après la signature de leur accord avec les Britanniques en 1907. Ils préparèrent activement l'intégration de la région dans leur Empire en s'attachant les villages sunnites de la frontière, en encourageant les villages à se placer sous leur protection et en effectuant le recensement des habitants. S'ils n'occupèrent pas militairement la ville d'Ourmia en permettant aux Iraniens d'y exercer leur souveraineté, ils purent compter sur leur vice-consul pour y contrer l'influence du vice-consul russe[35].

Cette occupation ottomane favorisa la reprise des négociations destinées à régler sur place le différend frontalier[36] ; mais celles-ci n'aboutirent qu'en 1913, à Istanbul/Constantinople, au terme de discussions auxquelles s'étaient joints Russes et Britanniques. La présence de troupes ottomanes

35. En 1906, Petros Elloff (Agha Petros), assyrien de la tribu Baz, épousa la fille du vice-consul ottoman et endossa ensuite les fonctions de son beau-père jusqu'à ce que les Iraniens s'en plaignent.

36. Taher Pacha représentait les Ottomans, Mohtašam es-Saltaneh, les Iraniens.

et d'officiels ottomans et iraniens n'empêcha pas les raids kurdes sur les villages, chrétiens et musulmans, semant le doute sur les intentions réelles des Ottomans. Ce furent finalement les événements dans les Balkans qui provoquèrent leur retrait au cours de l'automne 1912. En cinq ans ils avaient pu acquérir une bonne connaissance des différentes populations de la région et avaient pu repérer les chrétiens assyro-chaldéens qui avaient organisé la défense des villages contre les Kurdes, avec l'aide du gouverneur iranien[37].

Les Russes investirent la région du « contesté » aussitôt après le départ des Ottomans[38]. Ils commencèrent à masser des troupes dans la zone frontalière, ralentissant pour quelque temps le rythme des raids kurdes sur la région. En s'immisçant dans le choix des gouverneurs iraniens et en poursuivant les révolutionnaires iraniens revenus du Caucase qui avaient pris part à la révolution constitutionnelle, ils suscitèrent chez la plupart des musulmans ressentiment et désir de vengeance. Néanmoins il y eut à Ourmia des chrétiens qui s'opposèrent aux injonctions des fonctionnaires russes au nom de la défense de l'indépendance de la nation iranienne à laquelle ils appartenaient.

Pendant ce temps, au Hakkari, les luttes entre tribus kurdes et tribus asori se multipliaient, exacerbées par l'agressivité de Rashid bey, gendre du shaykh kurde de Barmané, auteur du meurtre de Yussef, l'un des *maleks* de la tribu assyrienne Tiyari. Ce meurtre ouvrit les vannes de la vengeance : attaque d'un village musulman par les assyriens d'Ashita, attaque d'Ashita par Rashid bey et pillage des pâturages d'été des assyriens du Tiyari. Le gouverneur de Van proposa sa médiation pour réconcilier les deux parties, mais en vain puisque seuls les assyriens de Tiyari acceptèrent de le rencontrer. Au contraire les Kurdes de Rashid bey s'en prirent ensuite à la tribu assyrienne Lizan, protégée par la tribu Tiyari. Cependant la présence dans les combats de tribus kurdes aux côtés des tribus assyriennes, réminiscence de l'ancienne alliance au sein des *bazekke*, permit d'écarter l'hypothèse d'une volonté des Kurdes d'éliminer l'ensemble des chrétiens. L'atmosphère s'assombrit en 1909 quand la ville d'Adana, au sud de l'Empire, fut le théâtre de massacres soudains des chrétiens. Puis en 1912, le shaykh kurde de Barzan enleva plus de 9 000 moutons de la tribu assyrienne Tkhuma, rompant ainsi son serment de protection de la tribu qui lui avait apporté son aide quelques années auparavant. Le vice-consul français de

37. Hellot-Bellier 2014b.

38. Holquist 2013.

Van, Stephan Zarzecki, obtint la restitution d'une partie du troupeau avec l'aide du *vali* de Van[39].

Stephan Zarzecki pressentit d'ailleurs que la *question arménienne* soulevée par les puissances européennes était en réalité la *question arméno-kurde*, et s'il fit état dans sa correspondance de l'hostilité de certains chefs kurdes envers les chrétiens, ce fut en évitant de la généraliser. Il souligna en particulier l'action du *vali* de Van, Izzet bey, pour empêcher les manifestations contre les chrétiens lors de la chute d'Andrinople en avril 1913[40].

En cette même année 1913, les émissaires envoyés par la Russie auprès des chrétiens des vallées d'Ourmia pour les rallier à la stratégie qu'elle menait dans la région, poursuivirent leur mission au Hakkari. Ils rendirent visite à Qodshanès à la famille du patriarche Mar Šemʿon, sans obtenir son ralliement. Pourtant le bruit circula d'une possible adhésion du patriarche à l'Église orthodoxe russe et le va-et-vient des émissaires russes amena les Ottomans à suspecter Mar Šemʿon de trahison. L'attitude des Russes amplifia ces rumeurs et leur rapide propagation contribua à alimenter la crainte de nouveaux massacres des chrétiens par les Kurdes, comme le confia au presbytérien W. A. Shedd un chef kurde ami du Hakkari[41].

Ainsi au terme d'une évolution entamée au début du XIX^e^ siècle, le puzzle ethnique et religieux de la *shatterzone* caucasienne, zone de contact entre les Empires iranien, russe et ottoman, apparut au début du XX^e^ siècle fragilisé par l'affaiblissement des trois Empires et par la montée des nationalismes. Dans ce contexte, la progression de la Russie en Iran, ses visées sur la province iranienne d'Azerbaïdjan, en particulier sur la zone stratégique de l'ouest du lac d'Ourmia, ainsi que la protection qu'elle accordait aux chrétiens, provoquèrent la réaction des Ottomans et des Kurdes, génératrice à son tour d'instabilité et de violences. De part et d'autre de la frontière irano-turque les relations entre les assyro-chaldéens et les Ottomans en furent fragilisées, sans cependant se rompre. Ce sont les combats de la première guerre mondiale qui leur donneront le coup de grâce.

39. AMFAE, Constantinople, 663, Mossoul 14 février 1901 ; Mossoul 27 juillet 1908.

40. AMFAE, Nouvelle Série [N.S.], Turquie, 86, Van 3 novembre 1912, mai 1913 ; PHSA, RG 91-5, Urumia, January 1913. Izzet bey, *vali* de Van depuis septembre 1912, fut remplacé par Tahsin bey à la fin du mois de mai 1913. La chute d'Andrinople mit fin à la première guerre balkanique.

41. PHSA, RG 91-5, W.A. Shedd, Urumia June 1st 1913 ; SEMELIN 2005, p. 261.

Rupture consommée entre les Ottomans et les assyro-chaldéens. Massacres et exode des tribus assyriennes du Hakkari en 1915

En novembre 1914, les Ottomans décidèrent d'entrer dans la première guerre mondiale aux côtés des alliés de la Triple Alliance, après d'intenses préparatifs tout au long de l'année 1914. Ils savaient qu'il leur faudrait libérer l'Anatolie de la menace russe et dans ce but, attaquer rapidement les armées russes massées de l'autre côté de la frontière iranienne. Ainsi, la conquête et la réoccupation de la région d'Ourmia, qu'elles avaient évacuée vingt-quatre mois auparavant, furent l'un des objectifs prioritaires des armées ottomanes.

Les manœuvres des armées russes sur la frontière fixée à Constantinople/Istanbul en 1913-1914, la mise sur pied au cours de l'été 1914 de troupes auxiliaires russes composées de chrétiens venus du Caucase ou recrutées parmi les chrétiens qui leur étaient acquis à Ourmia, le renfort qu'ils reçurent du bataillon discipliné des *Volontaires arméniens* d'Andranik en novembre, avaient permis aux Russes de consolider leurs positions sur la frontière et de programmer leurs attaques en direction de Van.

L'interface entre les armées ottomanes et russes n'aurait pourtant pas dû se trouver dans la région d'Ourmia puisque l'Iran s'était déclaré neutre. Et la fixation de la frontière reconnue par les Ottomans et les Iraniens rendait caduques les revendications des Ottomans sur le « contesté ». Mais l'Azerbaïdjan et particulièrement la région d'Ourmia constituaient une zone stratégique pour atteindre le Caucase ou en venir. Aussi les habitants de la région pressentaient que la neutralité iranienne serait bafouée et que leur territoire serait appelé à subir les affrontements des deux armées. Si une grande partie des assyro-chaldéens d'Ourmia se sentait avant tout iranienne, les massacres commis par les Kurdes depuis 1894 et les rumeurs de nouveaux massacres que les Kurdes avaient laissé courir en 1913 les firent cependant pencher vers les Russes, tandis que les villages sunnites des marges de la région d'Ourmia se tournèrent vers les Ottomans qu'ils appelaient de leurs vœux pour les venger des humiliations russes. Par ailleurs, la manière dont les Russes agissaient en pays conquis depuis la fin de l'année 1912, poussa les Iraniens à souhaiter leur départ. La majeure partie des assyro-chaldéens de la région d'Ourmia et de Salmas se sentirent avant tout iraniens, sans souhaiter pour autant la défaite des Russes ou celle des Ottomans. Mais ceux qui bénéficiaient de la protection russe souhaitèrent la victoire des Russes, tandis que les déclarations de *djihad* concomitantes de l'entrée en guerre des Ottomans réveillèrent chez bon nombre de chrétiens le souvenir des massacres de 1894-1896 et 1909 dans l'Empire ottoman. Ceux-là craignaient la venue des Ottomans.

Les chrétiens se divisèrent donc sur la conduite à tenir. Il en alla de même pour les chefs de tribus kurdes. Ainsi Abdul Razzaq Beder khan bey à Makou prit le parti des Ottomans tout en cherchant des appuis pour créer un Kurdistan autonome, tandis qu'Esmaïl khan Simko et le shaykh Taha de Shemdinan jouèrent la carte russe – sur la maison dans laquelle le shaykh Taha avait été accueilli lors de son passage à Ourmia à la fin de l'année 1912 il n'avait pas hésité à laisser flotter un drapeau russe.

Quant à Mar Šemʿon à la tête des tribus asori du Hakkari, il avait été pressé par le *vali* de Van, avant la déclaration de guerre par les Ottomans, de ne pas entrer dans la guerre à venir. Mar Šemʿon différa sa réponse en souhaitant consulter les chefs de tribus, les *maleks*. La famille patriarcale et les *maleks* hésitèrent sur la réponse à apporter au *vali* jusqu'en mai 1915[42].

En décembre 1914, les armées ottomanes et russes s'affrontèrent à Sarikamish au nord-est du lac de Van. Le plan d'extermination des chrétiens échafaudé par Talaat Pacha et ses acolytes du *Comité Union et Progrès* n'avait pas encore été mis en pratique. Mais en rappelant les troupes massées dans la région d'Ourmia pour les déplacer vers le nord, les Russes permirent l'entrée d'une armée ottomane dans la ville d'Ourmia, le 4 janvier 1915. Sa progression depuis la frontière jusqu'à Ourmia s'était accompagnée non seulement du pillage des villages chrétiens, mais aussi du massacre de leurs habitants. La connaissance actuelle des étapes de l'extermination des chrétiens par les Ottomans permet d'attribuer les exactions commises par l'avant-garde de l'armée constituée de milices de combattants irréguliers et de Kurdes *(çete)* de l'*Organisation spéciale*, au plan génocidaire conçu à Istanbul, tout comme il est possible d'imputer le massacre de villageois chrétiens du centre de la plaine d'Ourmia aux démocrates iraniens d'Azerbaïdjan[43]. Pourtant les officiers ottomans laissèrent quelque 17 à 18 000 chrétiens trouver refuge dans les missions lazariste et presbytérienne, lesquelles purent organiser leur ravitaillement et leur survie grâce à l'aide de notables musulmans d'Ourmia, en déplorant cependant les décès dus à la promiscuité et aux épidémies. En février 1915, les Ottomans exécutèrent une quarantaine de chrétiens arrachés à la mission lazariste, mais en laissant la vie sauve aux autres. Après la guerre, le lazariste Châtelet, missionnaire à Ourmia lors de l'occupation ottomane

42. D'Bet Mar Shimun 1920, p. 29.

43. Dans les lettres envoyées aux consuls français, britannique et américain de Tabriz jusqu'au début de l'été 1915, les missionnaires n'évoquent pas une extermination préméditée des chrétiens par les Ottomans. PHSA, RG 91-5, W.A. Shedd, *Report January-June 1915* ; AMFAE, N.S. Perse, XVIII, Mgr Sontag à A. Nicolas, 25 novembre 1914.

de 1907-1912, supputa qu'il s'était agi de représailles exercées à l'encontre des chrétiens qui avaient organisé la résistance des villages en 1909-1910. Quant aux vice-consuls ottomans envoyés à Ourmia, ils se montrèrent tantôt hostiles aux chrétiens, tantôt tolérants, en fonction de leur passé. Ainsi les lazaristes accueillirent avec soulagement la nouvelle de l'arrivée à Ourmia du vice-consul Raghib bey à la mi-février 1915 car il avait fait ses études chez les lazaristes de Saint-Benoît de Pera.

Mais en vallée de Salmas, au nord d'Ourmia, il en alla autrement. Les chrétiens qui n'avaient pu fuir au Caucase en janvier 1915, sous la conduite de l'évêque arménien de Tabriz et du lazariste Georges Decroo, furent victimes, en février, du gouverneur de Van, Djevdet bey, beau-frère d'Enver Pacha, qui les fit sortir des maisons des musulmans où ils avaient trouvé refuge, et les fit mettre à mort, sauvagement, prouvant ainsi son adhésion aux directives de Talaat Pacha pour exterminer les chrétiens.

Les tribus chrétiennes du Hakkari furent d'abord épargnées par les armées ottomanes. Mais peu à peu les Ottomans s'en prirent aux hommes des villages assyriens, froidement exécutés. Les villages du district de Gawar proches de la frontière iranienne furent vidés de leurs habitants et les hommes réquisitionnés pour porter, dans des conditions inhumaines, les câbles du télégraphe jusqu'à Ourmia où ils furent à leur tour exécutés. Ces horreurs et l'extermination dont furent victimes l'évêque chaldéen de Seert et ses diocésains, puis les arméniens de Van et d'Anatolie en avril 1915, firent basculer, en mai, Mar Šemʿon du côté russe. « Si les *achirat* prennent les armes contre l'armée de Khalil Pacha, ils nous aideront beaucoup et nous les reconnaîtrons comme nos alliés à perpétuité » auraient déclaré les Russes[44]. Les armées ottomanes aussitôt envoyées au Hakkari les acculèrent à la résistance et à la fuite vers les hauteurs. Au patriarche venu en juin en vallée de Salmas solliciter l'aide des Russes, le général Tchernozubov promit des armes pour résister sur place aux Ottomans. Vaines promesses qui ne furent pas tenues, comme n'avait pas été tenue en janvier 1915 la promesse russe de garantir la sécurité des chrétiens d'Ourmia pendant la guerre[45].

L'armée russe chassa les Ottomans d'Ourmia en mai 1915, inaugurant une longue période d'occupation russe de la région jusqu'à la révolution bolchévique. Les tribus assyriennes franchirent la frontière au cours de l'été et de l'automne 1915. Elles furent accueillies non par les autorités iraniennes, mais par les vice-consuls russes Nikitine[46] et Vedensky qui les répartirent dans les villages de la région d'Ourmia. Les comités de

44. AMFAE, Levant 1918-40, Irak, 54.

45. Hellot-Bellier 2018a, p. 115.

46. Nikitine 1940.

secours russe et l'*American Committee of Armenian and Syrian Relief* [ACASR] créé en 1916 aux États-Unis pour porter secours aux chrétiens de l'Empire ottoman, leur vinrent en aide. Mar Šemʿon avait quitté, malgré lui, la résidence patriarcale de Qodshanès, occupée par ses prédécesseurs depuis 250 ans, fragilisant ainsi l'Église de l'Est. Les assyriens désignés comme *Djelos* par les Iraniens, du nom d'une tribu assyrienne, démoralisés par les agissements des Ottomans auxquels ils étaient restés fidèles jusqu'en mai 1915, découvrirent avec amertume qu'ils avaient été abusés par les promesses russes et que les Ottomans, et tout particulièrement Talaat Pacha et ses acolytes qui les avaient acculés à basculer du côté des Russes, ne le leur pardonneraient pas. Mal adaptés à la vie sédentaire, ils furent par ailleurs mal supportés par les habitants de la région d'Ourmia et de Salmas à qui ils avaient été imposés par les Russes[47].

Désordres provoqués par les tribus assyriennes et les *modjahedin*, manœuvres des alliés de l'Entente et massacres de février et juin-juillet 1918 à Ourmia

Les armées ottomanes réinvestirent la région d'Ourmia en juin 1918. La crainte de leur retour hantait les chrétiens depuis le départ des armées tsaristes en février, tant ils redoutaient d'être totalement exterminés sans que les notables iraniens puissent s'interposer comme ils l'avaient fait en 1915. En effet les débordements des tribus assyriennes, le choix des Russes de venir en aide aux chrétiens plus qu'aux musulmans pendant près de trois années d'occupation et les malencontreuses initiatives franco-britanniques destinées à mettre sur pied des bataillons assyriens et arméniens avaient usé la patience des musulmans. Enfin, les massacres irrationnels commis par des groupes de chrétiens hors de tout contrôle contre les musulmans d'Ourmia en février et mars à la suite du meurtre du patriarche Mar Šemʿon par le chef kurde Esmaïl Semetqo ou Simko, comme les massacres commis en retour par des groupes de musulmans contre les chrétiens avaient ouvert les vannes de la violence.

Au début de l'année 1918, la région était devenue un bateau ivre en butte aux ambitions des démocrates d'Azerbaïdjan soutenus par le prince héritier à Tabriz, et à la circulation de rumeurs dont la plus nocive pour les chrétiens fut celle de l'existence d'un projet de création d'une entité autonome par les assyriens qui aurait englobé une partie de l'Anatolie et la région d'Ourmia[48]. Ce projet élaboré à Tiflis et dont se défendit Mar

47. Moez al-Dowleh 2001 ; Holquist 2015 ; Hellot-Bellier 2018b, p. 147-175.

48. Projet paru dans un journal de Tiflis. Hellot-Bellier 2014a, p. 515-518.

Šemʿon indigna les Iraniens et contraria le projet de Simko de se tailler un État autonome à peu près dans les mêmes limites.

La sortie de la guerre des Russes, qui signèrent avec les Ottomans l'armistice d'Erzinjan en décembre 1917, facilita les mouvements des armées ottomanes en Azerbaïdjan et y précipita les malencontreuses interventions de puissances étrangères. La présence d'Allemands à Tabriz qui soutenaient les démocrates d'Azerbaïdjan, comme la création par les Britanniques, assistés des Français, de l'état-major allié du Caucase, de petites troupes chrétiennes destinées à combler l'espace abandonné par les Russes sur le front d'Anatolie attisèrent la colère des Iraniens. Par ailleurs l'aide apportée en 1918 aux bataillons chrétiens par l'Ambulance alpine du Caucase[49] laissa supposer que l'établissement de cet hôpital français à Ourmia en septembre 1917 avait eu d'autres buts que celui de soigner les blessés russes. Cette initiative prise par le docteur Caujole sans y avoir été autorisé depuis Paris jeta de l'huile sur le feu. La confusion et les désordres ainsi engendrés brouillèrent les relations des chrétiens et des musulmans iraniens.

Les troubles provoqués par la famine et les turbulences d'une partie des nomades assyriens inadaptés à la vie sédentaire et hors de tout contrôle furent dénoncés par le gouverneur Edjlal ol-Molk d'Ourmia comme par le *kargozar*, fonctionnaire iranien appelé à gérer la situation des étrangers[50]. Le patriarche Mar Šemʿon, désorienté par l'exil auquel il avait été acculé, se révéla impuissant à enrayer les violences et à fixer une ligne de conduite aux *maleks* des tribus assyriennes. Il n'accepta qu'à contrecœur la formation des bataillons chrétiens qui propulsa Agha Petros, originaire de la tribu Baz, sur le devant de la scène. À la suite de la publication d'un article dans un journal de Tiflis, rédigé par un médecin émigré d'Ourmia qui plaidait en faveur de la formation d'un territoire national assyrien qui aurait englobé Ourmia, Mar Šemʿon dut se défendre de l'accusation de trahison colportée par les Iraniens. Sans doute à la demande des démocrates d'Azerbaïdjan, Simko, à la tête de la tribu Shakkak Abdoui, assassina le patriarche le 16 mars 1918, après l'avoir attiré dans un guet-apens préparé dans sa demeure en vallée de Salmas[51]. À partir de ce moment, l'enchevêtrement des violences commises par les Iraniens, par les Kurdes et par les chrétiens étrangers à la région d'Ourmia, justifia tous les excès et alimenta la peur des

49. Caujole 1922, p. 35-62 ; Hellot-Bellier 1996, p. 63-80.

50. Motamed el-Vezareh 2000 ; Genis 2003.

51. Bohas & Hellot-Bellier 2008, p. 71-88, pour le récit en syriaque de Daniel d-Malek Smaïl, garde du corps du patriarche, et le récit en persan de l'historien A. Kasravi.

chrétiens iraniens mais aussi celle des musulmans d'Ourmia. Les meurtres et les pillages commis par les *Djelos*, nom par lequel les Iraniens désignaient les assyriens des tribus, en février 1918 avaient déjà poussé les notables musulmans à se réfugier dans les missions lazaristes et presbytériennes.

Avant l'arrivée des armées ottomanes en juin 1918 par le nord, en vallée de Salmas, les bataillons chrétiens avaient affronté des corps d'armée dont ils étaient parvenus à arrêter la progression. Ils avaient même fait des prisonniers qu'ils traitèrent avec égards en imaginant qu'ils pourraient dans un avenir proche servir d'intermédiaires. L'impression qui se détache des récits des survivants des massacres de juin, puis du 31 juillet 1918 à Ourmia, est à peu de chose près la même que celle que l'on éprouve à la lecture des rapports rédigés en 1915. On y observe en effet la fuite des chrétiens vers Hamadan où se trouvaient les Anglais dans la nuit du 31 juillet, répétition de la fuite des chrétiens vers le Caucase en janvier 1915. On y voit à l'œuvre des irréguliers, à l'avant-garde de l'armée ottomane, qui commettent des meurtres d'une barbarie inouïe que l'on ne peut qu'imputer aux décisions d'exterminer les chrétiens. Mais on y retrouve aussi des officiers ottomans qui semblent respectueux des lois de la guerre. Ils ont fait cesser ces exactions et ont même permis à l'évêque chaldéen de Salmas et à quelques chrétiens qui étaient originaires de l'Empire ottoman d'y retourner – ce qu'ils firent sans être inquiétés. On y voit aussi des Iraniens musulmans se rendre coupables du meurtre du délégué apostolique Mgr Jacques Émile Sontag afin de s'emparer des biens que les chrétiens lui avaient confiés, tandis qu'une poignée de propriétaires musulmans donnaient asile à leurs *rayat* chrétiens.

Les relations des Ottomans et des assyro-chaldéens prenaient donc tragiquement fin, hors de l'Empire ottoman, dans une zone exposée aux invasions depuis des siècles. Le patriarche de l'Église de l'Est ne put jamais retrouver sa résidence de Qodshanès. C'est au patriarche de l'Église chaldéenne qu'incombera le maintien du cœur ancien des deux Églises entre l'Euphrate et l'Azerbaïdjan iranien.

Conclusion

L'année 2015 a rassemblé les Arméniens et les assyro-chaldéens disséminés dans le monde entier pour commémorer le génocide de 1915 commis dans l'Empire ottoman. Unis dans une même émotion en se rappelant l'interruption brutale de l'existence de leurs ancêtres, ils ont exhumé de leur mémoire les secrets qui y étaient enfouis. Si les archives turques ont révélé la culpabilité de Talaat Pacha et d'Enver Pacha en livrant au

grand jour leurs plans d'extermination, d'autres récits et d'autres archives conservées hors de la Turquie permettent aujourd'hui d'appréhender l'évolution des relations entre les assyro-chaldéens et les Ottomans sur le long terme. Elles montrent comment ces relations se sont distendues au sein de la vaste zone frontalière ou *shatterzone* où étaient établis les assyro-chaldéens, à la charnière des Empires ottoman, iranien et russe et à quel point les populations de cette zone ont été victimes des heurts des empires, mais aussi de la remise en cause au début du XX^e^ siècle de la coexistence instaurée entre populations d'origines et de religions différentes qui avaient fait la richesse de ces empires. L'ingérence des puissances européennes dans les affaires intérieures des trois empires et la protection qu'elles ont offertes à des groupes de populations susceptibles de servir leurs propres intérêts ont brouillé les cartes. Cela est vrai pour chacune des puissances européennes, mais particulièrement pour la Russie tsariste « dont la stratégie dans le Nord iranien, de l'Azerbaïdjan au Khorassan, a abouti à une russification si poussée qu'elle en a rendu inutile une annexion », comme l'a montré Firuz Kazemzadeh[52]. En s'appuyant sur les arméniens et les assyro-chaldéens pour assouvir ses ambitions, la Russie a accéléré le processus de dégradation des relations entre les assyro-chaldéens et les Ottomans. L'inquiétude et la défiance à l'égard des chrétiens qui ont alors submergé les autorités ottomanes, les Jeunes Turcs et les musulmans de l'Empire ottoman, se sont aussi répandues au sein des fédérations de tribus kurdes qui cohabitaient dans le Hakkari avec les tribus assyriennes, quand la menace russe sur l'Anatolie s'est précisée au cours de la première décennie du XX^e^ siècle. Cependant la protection assurée aux chrétiens par des officiers ottomans et par les grands propriétaires terriens musulmans d'Ourmia lors des massacres empêche d'attribuer cette tragédie uniquement à la haine des musulmans pour les chrétiens.

Aucun événement ne peut justifier l'extermination d'une grande partie des assyro-chaldéens, pas plus que celle des chrétiens arméniens et grecs de l'Empire ottoman, accomplies par les hommes enrôlés dans ce but dans les *Organisations spéciales* et par une partie des tribus kurdes, pendant la première guerre mondiale. Mais force est de reconnaître que la guerre a été l'étincelle qui a mis le feu aux poudres de violences préexistantes aggravées par le choc des nationalismes iranien, turc, russe, arménien, kurde et assyrien. Elle a provoqué une incommensurable déflagration de violences qui a jeté sur les chemins de l'exil des populations chrétiennes ancrées dans la *shatterzone* sud-caucasienne depuis les premiers siècles de l'ère

52. Kazemzadeh 1968.

chrétienne. Les massacres qui ont continué à affecter les assyro-chaldéens au Moyen-Orient et qui les ont poussés à former dans le monde entier une importante diaspora rendent très précieux le maintien dans l'Irak actuel de la présence ancienne des patriarcats des deux Églises et urgente la préservation de la langue et de la liturgie syriaques. Ils condamnent aussi les communautés assyriennes et chaldéennes éparpillées sur divers continents à s'entendre, comme le souhaite, depuis Bagdad, le patriarche de l'Église chaldéenne, Louis Raphaël Sako, qui presse les assyro-chaldéens de transcender les divisions liées à leurs origines géographiques et à la diversité de leurs revendications, nationalistes ou non.

Bibliographie

Sigles

AMFAE = Archives du ministère français des affaires étrangères.

ACM = Archives de la Congrégation de la Mission.

PHSA = Presbyterian Historical Society's Archives.

Études

Akçam 2008 : Taner Akçam, *Un acte honteux : le génocide arménien et la question de la responsabilité turque*, Paris, Denoël.

Avedissian 2010 : Onnig Avedissian, *Du gamin d'Istanbul au fédaï d'Ourmia : mémoires d'un révolutionnaire arménien*, Paris, Thaddée.

Bartov & Weitz 2013 : Omer Bartov & Eric D. Weitz (éds), *Shatterzone of Empires: Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian and Ottoman Borderlands*, Bloomington, Indianapolis University Press.

Becker 2015 : Adam Becker, *Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*, Chicago, University of Chicago Press.

Bohas & Hellot-Bellier 2008 : Georges Bohas & Florence Hellot-Bellier, *Les Assyriens du Hakkari au Khabour : mémoire et histoire*, Paris, Geuthner.

Bozarslan 2013 : Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie, de l'Empire à nos jours*, Paris, Taillandier.

Briquel Chatonnet & Debié 2017 : Françoise Briquel Chatonnet & Muriel Debié, *Le monde syriaque : sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris, Les Belles Lettres.

Caujole 1922 : Paul Caujole, *Les tribulations d'une ambulance française en Perse*, Paris, Les Gémeaux.

Chevalier 1985 : Michel Chevalier, *Les montagnards chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan septentrional*, Paris, Département de géographie de l'université Paris-Sorbonne.

Coakley 1992 : John Fitzerald Coakley, *The Church of the East and the Church of England*, Oxford, Clarendon Press.

D'Bet Mar Shimun 1920 : Surma D'Bet Mar Shimun, *Assyrian Church customs and the Murder of Mar Shimun*, London, Faith Press.

Fiey 1980 : Jean Maurice Fiey, « Chrétiens syriaques sous les Abbassides (749-1258) », Louvain (CSCO 420, Subsidia 59).

Fiey 1993 : Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, Stuttgart, Steiner Verlag.

FORESTIER-PEYRAT 2013 : Étienne FORESTIER-PEYRAT, « Le fracas des frontières », *La vie des idées* (22 mai 2013), https://laviedesidees.fr./Le-fracas-des-frontieres.html.

GENIS 2003 : Владимир Генис [Vladimir GENIS], *Вице-консул Введенский : служба в Персии и Бухарском ханстве (1906-1920 гг.) [Le vice-consul Vvedensky : service en Perse et au khanat de Boukhara (1906-1920)]*, Москва, Sotsial.

GEORGEON 2003 : François GEORGEON, *Abdülhamid II, le sultan calife*, Paris, Fayard.

GEORGEON 2017 : François GEORGEON, *Abdülhamid II : le crépuscule de l'Empire ottoman*, Paris CNRS éditions.

GOYAU 1942 : Georges GOYAU, *Un précurseur : François Picquet consul de Louis XIV en Alep et évêque de Babylone*, Paris, Paul Geuthner.

HABBI 1966 : Joseph HABBI, « Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553 », *L'Orient syrien* 11, 1 et 2, p. 99-132 et p. 199-230.

HELLOT-BELLIER 1996 : Florence HELLOT-BELLIER, « L'Ambulance française d'Ourmia (1917-1918) ou le ressac de la Grande Guerre en Perse », *Studia Iranica* 25, p. 63-80.

HELLOT-BELLIER 2009 : Florence HELLOT-BELLIER, « Migrations des chrétiens d'Azerbaïdjan vers Tiflis au XIX[e] siècle », dans F. Hellot-Bellier & I. Natchkebia (éds), *La Géorgie entre Perse et Europe*, Paris, L'Harmattan, p. 221-235.

HELLOT-BELLIER 2014a : Florence HELLOT-BELLIER, *Chroniques de massacres annoncés : les assyro-chaldéens d'Iran et du Hakkari face aux ambitions des Empires, 1896-1920*, Paris, Geuthner (Cahiers d'Études syriaques 2).

HELLOT-BELLIER 2014b : Florence HELLOT-BELLIER, « The Resistance of Urmia Assyrians to Violence », dans D. Gaunt, N. Atto & S. Ö. Barthoma (éds), *Let Not Them Return, Sayfo: The Genocide Against the Assyrian, Syriac and Chaldean Christians in the Ottoman Empire*, New York – Oxford, Berghahn, p. 70-100.

HELLOT-BELLIER 2018a : Florence HELLOT-BELLIER « The Increasing Violence and the Resistance of Assyrians in Urmia and Hakkari (1900-1915) », dans Sh. Talay & S. Ö. Barthoma (éds), *Sayfo 1915: An Anthology of Essays on the Genocide of Assyrians/ Arameans during the First World War*, Piscataway, Gorgias Press, p. 107-135.

HELLOT-BELLIER 2018b : Florence HELLOT-BELLIER, « Violence et solidarités en Azerbaïdjan iranien », dans *Guerre et paix en monde iranien : revisiter les lieux de rencontre*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, p. 147-175.

HOLQUIST 2013 : Peter Isaac HOLQUIST, « Forms of Violence during the Russian Occupation of Ottoman Territory and in Northern Persia (Urmia and Astrabad), October 1914 – December 1917 », dans BARTOV & WEITZ 2013, p. 334-361.

HOLQUIST 2015 : Peter Isaac HOLQUIST, « The World Turned Upside Down: Refugee Crisis and Militia Massacres in Occupied Northern Persia, 1917-1918 », dans A. Becker, H. Bozarslan & V. Duclert (éds), *Le génocide des Arméniens* : *cent ans de recherche (1915-2015)*, Paris, Armand Colin, p. 130-154.

JURGENSON 2013 : Luba JURGENSON, « Témoigner : entre mémoire et histoire », dans BARTOV & WEITZ 2013, p. 193-196.

KAZEMZADEH 1968 : Firuz KAZEMZADEH, *Russia and Britain in Persia 1864-1914: A Study in Imperialism*, New Haven Conn., Yale University Press.

LAYARD 1850 : Austen Henry LAYARD, *Nineveh and its Remains*, London, John Murray.

MOEZ AL-DOWLEH 2001 : Mohamad-Sadeq MOEZ AL-DOWLEH, *Namehha-ye Orumieh, asnad va mokatebat-e Moḥamad Sadeq mirza Moez al-Dowleh, az hokumat-e Orumieh, 1333-1334 [Lettres d'Urmia, documents et correspondance de Mohamad Sadeq mirza Moez al-Dowleh envoyés du gouvernorat d'Urmia 1333-1334h]*, Kaveh Bayat (éd.), Téhéran, 1380h/2001.

MOTAMED EL-VEZAREH 2000 : Rahmat Allah MOTAMED EL-VEZAREH, *Orumieh dar moharebeh-ye'alamsuz az moqadameh-ye nosara ta Belva-ye Esma'il Aqa 1298-1300 shamsi [La lutte d'Urmia*

contre l'anéantissement depuis les troubles suscités par les chrétiens jusqu'aux troubles suscités par Esma'il Aqa, 1298-1300 du calendrier solaire], Kaveh Bayat (éd.), Téhéran.

NIKITINE 1940 : Basile NIKITINE, *Souvenirs, la Perse que j'ai connue*, manuscrit conservé à Paris, bibliothèque de l'INALCO.

REEMTSMA 2011 : Jan Philip REEMTSMA, *Confiance et violence ÷ essai sur une configuration particulière de la modernité*, Paris, Gallimard.

RICHARD 1995 : Francis RICHARD, *Raphaël du Mans missionnaire en Perse au XVII^e siècle*, 2 vol., Paris, L'Harmattan.

SADO 1992 : Stephen SADO, « Nestorians of Urmia in the 1860's: A Look at Russian Sources », *Journal of the Assyrian Academic Society* 6, 2, p. 49-56.

SCHER 1910 : Addaï SCHER, « Épisodes de l'histoire du Kurdistan », *Journal asiatique* 1, p. 119-139.

SEMELIN 2005 : Jacques SEMELIN, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et des génocides*, Paris, Le Seuil.

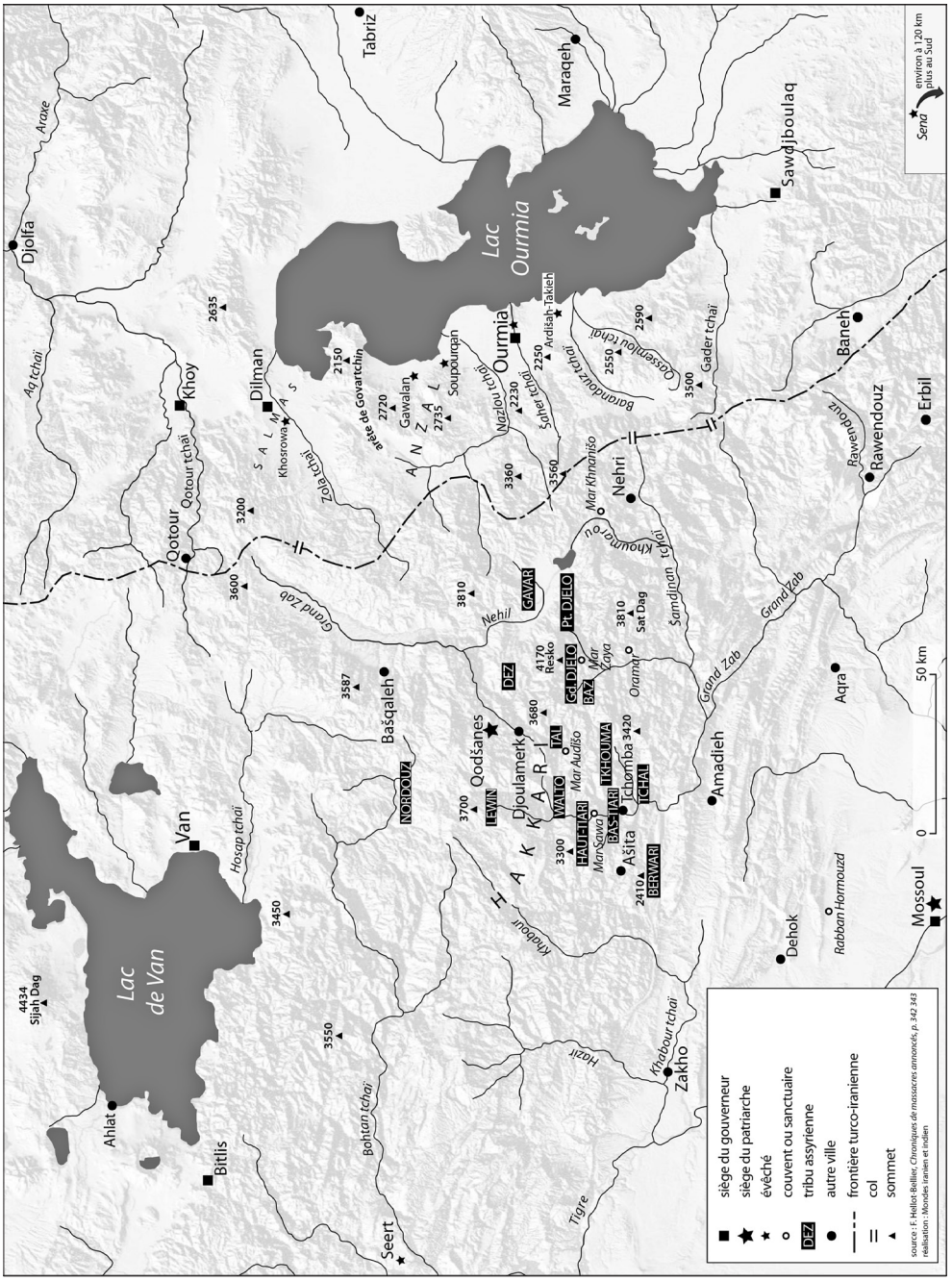
TEULE 2008 : Herman TEULE, *Les assyro-chaldéens : chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Brepols, Turnhout.

WIGRAM 1920 : William Ainger WIGRAM, *Our Smallest Ally: A Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War*, London, Society for Promoting Christian Knowledge.

WILMSHURST 2000 : David WILMSHURST, *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East 1318-1913*, Louvain, Peeters.

Carte 1 – Cœur de l'Église de l'Est et de l'Église chaldéenne à travers les siècles (esquisse de François Goalec).

Carte 2 – *Shatterzone* du sud-Caucase entre l'Iran, l'Empire ottoman et la Russie (esquisse de François Goalec).



Carte 3 – Tribus assyriennes du Hakkari et région d'Ourmia, d'après E. Giraudet, UMR Mondes iranien et indien.

The Transformation of the Syriac Churches: Writing, Reading and Religion in the Ottoman Period

Heleen Murre-van den Berg
Radboud University Nijmegen

In the Ottoman period the Syriac Churches underwent major changes as to religious outlook and literary culture. Spurred by local, regional and transnational factors, these Churches—often seen as removed from the cultural, political and economic hubs of the time—transformed themselves into active participants of a wider regional religious culture. One major factor in this were the Catholic and Protestant missions which stimulated new forms of writing, widened readership and brought new connections with Christians both within and outside the Ottoman Empire. In this contribution, I will discuss these developments in their broader context, comparing developments in the Syriac Orthodox Church and the Maronite Church with those of the Church of the East, which has been the focus of much of my research in the past years. By analysing the close connection between literary practices and changing ideas about religion, this contribution hopes to contribute to the comparative study of Christianity in the Ottoman period, highlighting the importance of the Syriac tradition(s) for the understanding of Ottoman Christianity and the Ottoman period for the understanding of the Syriac Churches.

One of the reasons to revisit this earlier period has been the preparation for a project on contemporary Oriental Christianity in Europe which received a five-year grant from the European Research Council, under the title: "Rewriting Global Orthodoxy: Oriental Christianity in Europe between 1970 and 2020." One of the main assumptions of this project is that the way in which these Oriental Christian communities, more specifically, the Syriac Orthodox, Coptic, Ethiopian/Eritrean and Armenian communities, have inscribed themselves in Europe over the past fifty years, is literally by means of their writing. "Writing" in this context includes their "scribal" practices, their writing, publishing and distributing texts

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), pp. 77-92.

by which they hope not merely to document their presence in Europe or to provide their priests with appropriate liturgical books, but which, in all kinds of old and new ways, contribute to the building of a structure—a structure of meaning—to which the members of these Churches can relate. A textual structure, that is, which provides the members of these Churches, whether they read very little or a high proportion of what is produced, with a temporal and spatial plausibility that helps them to function in a modern western society without rejecting their rich religious and cultural heritage.

It is my hypothesis—to be tested and worked out in the coming years—that the way in which the contemporary textual structures are being built, by means of the texts that are published and the textual practices that are being developed, can only be understood against the background of the past—of past texts and past practices. In the current contribution, therefore, I will revisit earlier work (my own and that of colleagues in the field) on these earlier textual practices to get a sense of the longue durée of these developments. In the following, the first cluster of questions is corpus related, examining which texts, what genres and what languages were being used in these Churches, and how these changed over the course of the Ottoman period. The second cluster of questions concerns the textual practices: who were using these texts, how and why. Of course, such questions are easier to research in the present, but the texts that have survived enable us to reconstruct their contexts to some extent—including that of their authors, readers, sponsors and collectors. The third cluster of questions concerns the connections between what we see in the texts and what was happening in the larger world around them. Can we link these developments with how the Ottoman Empire was changing in this period? And how do we interpret the differences between the three major Syriac traditions?[1]

The Syriac Churches in the Ottoman period

In order to answer these questions, we need to go back to the early sixteenth century. This will help us to better appreciate the scale and impact of the changes which affected these three Churches, the Maronites, the Syriac Orthodox and the Church of the East, in different ways. It also set them on different paths even if these paths, as we shall see, can all be characterized as forms of modernization and, to some extent, of secularization.

1. On the "Syriac tradition," see recently Briquel Chatonnet & Debié 2017 and King 2019.

Of these three, the "Nestorian" Church of the East was the most removed from the larger currents of the day, finding itself in the boundary lands between the Ottoman, Persian and Russian Empires. The Church of the East too had been most affected by the violent end-phase of Mongol rule, when in the fourteenth century most of its dioceses in Persia, Central Asia and China had been dissolved because of dwindling numbers of faithful, because of the ravages of war and natural disasters such as droughts and the bubonic plague in general, and of anti-Christian violence and forced conversions in particular. In the Hakkari mountains, in the Diyarbakir, Van and Mosul provinces of the Ottoman Empire, and in the Azerbaijan province of Iran, a number of dioceses were still in place, led by the patriarchate that was located in the upper Euphrates area, in Gazarta (Cizre). The majority of the believers lived in the remote Hakkari mountains, though others were part of the provincial urban fabric of Mosul, Diyarbakir and Mardin. A far larger number of faithful constituted the Church of the East in Kerala, in southeast India. This group played an important role in bringing the Church of the East back into the spotlight, when, in the late fifteenth century, they sent messengers to Gazarta in North Mesopotamia, to have a bishop ordained for their community. In their correspondence one notices the awareness of the new global order, in which the "Franks" (the Portuguese that is) begin to extend their influence far outside the European continent. It is at this moment that the Church of the East starts to reconnect its church with the wider ecumene, first with India, then with the Roman Catholic Church.[2]

Similar themes characterize the developments in the Syriac Orthodox Church, but here the emphases are somewhat different. Some of the most important dioceses were located in the mountainous area of Ṭur ʿAbdin, with the patriarchate in nearby Mardin. The Church, however, also maintained dioceses in a number of Syrian and Mesopotamian cities, serving both the city and its hinterland, and, although these communities were relatively small, they were important in keeping the Syriac Orthodox Church involved in the larger developments of the region. These included Damascus and Mosul, and most importantly Aleppo, which would develop into an important ecumenical and diplomatic hub during the Ottoman period. In comparison to the Church of the East, Roman Catholic agents were less successful in convincing Syriac Orthodox to become part of the Catholic Church, resulting in a relatively small Syriac Catholic Church. Antagonism with the Roman Catholic Church increased further in the seventeenth century, when disaffected Catholic Christians that separated

2. Wilmshurst 2000; Jakob 2014; Murre-van den Berg 2015.

from the Church of the East in India became part of the Syriac Orthodox Church. This resulted in their biggest expansion in the modern period, but also contributed to an ongoing struggle with the Church of the East on the one hand and the Roman Catholic Church on the other.[3]

In the early sixteenth century most Maronites lived in the Lebanon mountains, with their religious centre in the Qadisha valley. Whereas in earlier centuries Syriac Orthodoxy made considerable inroads among the Maronites, from the sixteenth century onwards the Maronites began their expansion under the protection of the Maan and Šihabi emirs and French diplomatic and military power. This Maronite expansion to the southern part of the Lebanese mountains, to the coastal cities and to Aleppo, was due partly to migration and partly to conversions from among Syriac Orthodox Christians, Armenians, Greek Orthodox and Druze. One might hypothesize that this growing interest in the Maronite Church was also related to its increasingly strong relationships with Rome and the West more generally.[4]

When speaking about a "Syriac" literary tradition, therefore, we speak about three rival traditions with distinct textual corpuses with relatively little overlap in the actual texts that were transmitted, written, read and distributed. At the same time, however, these three traditions and their emerging Catholic counterparts were, and remained, intricately connected, by their use of the Classical Syriac language alongside Arabic and other local languages, by their occasional borrowings and shared texts,[5] by their secondary status vis-à-vis the larger and politically more salient traditions of the Greek (Rum) Orthodox and the Roman Catholic Churches, and by the fact that their textual corpuses, however distinct in actual texts, were very similar as to genres, emphases and literary tastes.

The texts

That these corpuses are fairly similar results mostly from the fact that all three basically reflect the Christian liturgy and the religious life that takes place around it. In all three traditions liturgical texts make up the majority of the collections, especially when counting the number of copies. In many collections that we know of—whether descriptions of earlier collections such as monastic libraries or in the collections of

3. Joseph 1983; Barsoum, *History*; Dinno 2017.

4. Makdisi 2000; Moosa 2005; Makdisi 2008.

5. In his overview of Syriac Orthodox authors, Patriarch Aphrem Barsoum notes influences from authors from the Church of the East, like that of Mar ʿAbdišoʿ of Nisibis on David from Ḥoms; cf. Barṣaum, *Geschichte*, pp. 405-406.

Syriac manuscripts that ended up in modern libraries in East and West—liturgical manuscripts in the widest sense usually make up at least fifty percent of the volumes, and often more than that. This points, of course, to the importance of liturgical practice in the religious life of the church, but it also underlines how important books were for correct practice. Although it might sound like a truism, especially in the context of Christian liturgical life, this circumstance needs to be appreciated as a fundamental characteristic of how many—but certainly not all—Christian communities consider books to be fundamental to communal worship, even if one may assume that the officiating clergy would know much of what needs to be recited by heart. Rather than merely being a memory aid, the manuscript volumes constitute a material link to the piety and learning of the past, a link that is crucial to the understanding of Syriac theology and spirituality.

However, the books that are being transmitted in this period—that is, books which are being kept, stored, rebound and copied in large numbers—include other genres than merely the liturgical ones. These range from texts that were used by priests to educate the laity, such as Saints' Lives and religious hymns, to the protective "magical" texts that were usually written by specialized priests on scrolls that were "carried" or "kept" (rather than read) by those who ordered them. At the other end of the spectrum we find a wide range of learned texts, including biblical commentary, theology, canon law, philosophy, medical texts, grammar and history.[6] These texts were transmitted mostly in monastic circles, where in varying intensity and levels of scholarship the earlier Syriac tradition of the traditional humanistic sciences was maintained. Grammatical volumes were particularly popular in these collections, as were some of the older exegetical works, like Daniel of Salaḥ for the Syriac Orthodox and Ishoʿdad of Merw for the Church of the East. Though some of the early giants of Syriac literature, like Ephrem the Syrian and Jacob of Serugh continued to be transmitted (mostly via their hymns), the majority of the texts, both poetry and learned literature, date from the later periods of Syriac literature, mostly from the eleventh to thirteenth centuries. In the Ottoman period, therefore, the focus of the literati of the time seems to have been on the reproduction and transmission of the existing Syriac heritage rather than to its expansion and renewal.

6. *Bibliotheca Orientalis*; Baumstark 1922. For the Church of the East, see Murre-van den Berg 2015; for the Syriac Orthodox, see Barṣaum, *Geschichte*.

New compositions consisted mostly of religious hymns, both in the Church of the East and in the Syriac Orthodox tradition.[7] We may assume, perhaps, that only those hymns were transmitted to paper that had already survived a first period of oral transmission, and therefore that the actual production of new compositions in the classical language may have been much higher. This might also be true for letters and other archival documents some of which survived in Roman archives at the other end of the correspondence,[8] while a few others were included in manuscripts, the most important being the letters exchanged between the patriarch of the Church of the East and the Indian Christians in the early sixteenth century.[9] Similar documents may have been used by the twentieth-century patriarch Aphrem Barsoum (r. 1933-1957) when he wrote his *History of the Syriac Dioceses*,[10] as were the regular colophons that were added to the manuscripts. These not only supply ample material on the hierarchical developments of the time, but also introduce their readers to the spiritual world of those who wrote, commissioned and read these manuscripts.[11] The Syriac Orthodox Church boasts several creative theologians, of which the eighteenth-century church leader *(maphryono)* Mor Basilios Shemʿun bar Malke (d. 1740) was the most important.[12] He was a prolific author whose well-known *Book of Theology* has recently been published by a church-related publisher.[13] Many of his theological works can be situated in the increasing antagonism between Syriac Orthodox and Syriac Catholics.

All of these texts build upon and expand the corpus of older texts that were treasured in the Ottoman period, mostly remaining within existing genres and themes. Under Roman Catholic, and later Protestant, influences existing genres were expanded, most notably the new liturgical books that were written for specific Catholic feasts or saints' days. In other instances existing genres were re-discovered and copied anew in Catholic contexts,

7. Murre-van den Berg 2015, pp. 156-180. Mor Aphrem Barsoum notes hymns for most of the Syriac Orthodox authors in his list; especially the *ḥusoye* seem to have been a prolific genre at the time, see Barṣaum, *Geschichte*, pp. 404-422.

8. Giamil 1902.

9. Murre-van den Berg 2015, pp. 21-25.

10. Barsoum, *History*. Parts of this text were published first (in Arabic) between 1939 and 1941, in the periodical *Al-Majallah al-Batriyarkiyyah al-Suryāniyyah* (Jerusalem).

11. Wilmshurst 2000.

12. Barṣaum, *Geschichte*, pp. 415-417; Barsoum, *History*, I, pp. 17-22.

13. Mor Basilios, *Book of Theology*.

like that of Aristotelian philosophy which experienced a revival in the Chaldean monastery of Notre-Dame-des-Semences in Alqosh.[14]

However, the period also saw the introduction of new genres, some of which were due to Catholic influence, while others were part of more general developments of the time. Perhaps a bit of both contributed to the emerging catechetical literature, which included translations of Roberto Bellarmino's catechism into Syriac and Arabic, but probably also gave rise to catechisms written from an orthodox perspective, like the Arabic catechism by Syriac Orthodox patriarch Šukr Allāh (r. 1723-1745).[15] In the nineteenth century this genre was further developed by Protestant missionaries, who introduced their own theologies via catechisms in the vernacular Syriac (Modern Aramaic) language. Protestant missionaries published schoolbooks in this language (not all of them with religious contents), and Bibles, first in bilingual Syriac/Modern Aramaic editions, later only in Modern Aramaic. They also translated pious literature from the British and American Protestant worlds, such as John Bunyan's *The Pilgrim's Progress*. These books introduced new types of Protestant piety and religious imagination, as did a number of Roman Catholic devotional texts being introduced in the region, mostly in Arabic though sometimes also translated into vernacular languages.[16]

Not all of what was being written and published by authors from the Syriac Churches, however, can and should be interpreted as part of this wider Syriac-based literature. Most importantly, in all communities secular genres gradually became more popular. These were represented particularly by a range of journals and magazines that though often including religious content, began to create and maintain a secular sphere that explicitly expanded its reach outside that of the strict religious community. The most well-known example of this is usually summarized under the term *nahḍa* for the Arabic-based literary and cultural revival in the Levant in which the Maronites actively participated,[17] but smaller scale *nahḍa*'s also took place among the Assyrians and the Syriac Orthodox of the Eastern Ottoman provinces. This is reflected especially in the wide range of magazines that were published from the mid-nineteenth century onwards. The very earliest of these periodicals often came from the mission presses with missionary editorship like *Zahrire d-Bahra* (*Rays of Light*; Protestant,

14. Murre-van den Berg 2015, pp. 256-259.

15. Murre-van den Berg 1999, p. 88; Murre-van den Berg 2015, pp. 245-246; Barṣaum, *Geschichte*, p. 418.

16. Mengozzi 2011; Murre-van den Berg 1999.

17. Sheehi 2012; Makdisi 2019.

from 1849 onwards), but towards the end of the century a range of presses catered for editorial boards consisting of Assyrians only, like *Kokhba de Madinḥa (Star of the East)*. Similar developments took place among the Syriac Orthodox, in Ottoman Turkish but using Syriac script.[18]

Textual practices

After having sketched the types of Syriac texts that were produced in the Ottoman period, we may now turn to the second cluster of questions concerning the role these texts played in the period under discussion. Who were reading and studying, and why? And what other "textual practices" can be identified?

The first important element of "textual practices" is that of collecting and copying. One of the conclusions of my earlier study into the East Syriac manuscripts of the sixteenth to eighteenth centuries was that the production of manuscripts increased considerably in this period, especially vis-à-vis the presumably lower production in the final stages of the Mongol period in which many churches and dioceses of the Church of the East were completely destroyed. A similar literary flourishing in the Ottoman period characterizes the Syriac Orthodox and Maronite Churches, though both Churches suffered less from the end of Mongol rule, and show extensive manuscript production already in the late fourteenth and fifteenth centuries.[19]

This literary flourishing was documented not only by the surviving collections and manuscripts as such, but also by the increasingly detailed colophons that were added to the texts. In these colophons, scribes spun the sacred geography of the region into a dense web of cross references that brought patriarchs and bishops, churches and monasteries, cities and villages, the scribes and their families into one coherent whole that awaited divine protection and blessing. Whereas for later readers not all of the references are equally transparent, it is clear from these formulaic and poetic phrases that the texts of the time, ranging from the Gospel lectionaries to grammars and dictionaries, belonged first of all to a religious world of churches and monasteries in which priests and bishops valued the manuscripts. They valued them as reminders of liturgical texts that they knew mostly by heart, as references and gateways to the sacred, and as storehouses of the traditional knowledge of the church, whether they

18. Trigona-Harany 2009; see further Murre-van den Berg, Sanchez & Baarda 2020.

19. Wilmshurst 2000; Barṣaum, *Geschichte*. For the fourteenth and fifteenth centuries, see Carlson 2018.

considered themselves active participants or not. In fact, the high number of liturgical texts and the relatively low number of learned texts suggests that only a minority of priests or bishops was in a position—probably due to social and economic constraints—to spend much time engaging with the learned tradition of the church.[20]

Despite such constraints, Patriarch Aphrem Barsoum, who describes the life and works of the Syriac Orthodox patriarchs and bishops of the seventeenth and eighteenth centuries, continues to stress the learnedness (or the occasional absence of it) of the various higher clergy of the period, describing their level of Syriac and Arabic, and how, when and where they acquired this knowledge. Partly this may have resulted from his twentieth-century preoccupations about the role of churches in the modernizing national states, but the fact that he was able to retrieve this information suggests that his sources included similar indications, reflecting a long history of valuing and weighing the learning of clerical leaders.[21]

Such a learned clerical leadership served not merely to maintain a stock of common knowledge about the history and theology of the Churches, but also contributed to educate the lower clergy and the laity. Popular volumes like those including the Lives of the Saints bridge the gap between the learned literature that was read mostly by the higher clergy and the monks, and the knowledge that was supposed to be part of the education of every Christian. It is in this domain that major changes took place during the Ottoman period. Until then, texts like the Lives of the Saints were transmitted mostly in Classical Syriac, in the form in which they may have been recited in church and perhaps were retold in vernacular languages outside the church. In the Ottoman period, languages such as (Middle) Arabic and Neo-Aramaic were increasingly put into writing, and it is in these languages that we then find popularizations of the Lives of the Saints and the biblical stories.[22] These texts probably served the clergy, who preferred to write down these pedagogical texts rather than rely on oral transmissions or impromptu translations.

It is important to remember, however, that this paraenetic and educational usage of the texts, which gradually gained in importance in the seventeenth to early twentieth centuries, did not erase other usages of the manuscripts that were produced in such large numbers at the time. This concerns first and foremost their material function, as religious objects that required veneration. The most concrete example of this concerned

20. Murre-van den Berg 2015; Pritula 2020.

21. Barsoum, *History*.

22. Mengozzi 2002; Mengozzi 2011.

the Gospel Lectionary which during the liturgy is carried around, censed, lifted up and kissed, exemplifying that this book that contains the "life-giving words" is much more than merely the vessel of a message. The life-giving words materialize in the letters, the pages and the volume, and thus the form warrants veneration together with the content. This incarnational interpretation of the texts works the other way round as well: the form exerts its blessings and its curses by its material presence as much as by its recitation. Protective prayers, as mentioned above, were carried around by those who commissioned them to protect them from the evil spirits. It for this reason that religious books more generally are treasured also by those who cannot read them: the power of the words contained in them works even when they are silent.

This confluence of material, spiritual and educational usages of religious texts raises the question, to what extent did these practices change in the Ottoman period? One important influence came from the gradual introduction of printed texts, first mostly via publications that were produced in Europe and then later in the Middle East itself.[23] These early publications tended to be very similar to the manuscripts of the time, in layout and colouring as much as in content. This suggests that printing was mostly seen as a convenient way of being able to produce more books, not as a threat to traditional manuscript writing. This is borne out by the fact that in today's Syriac Churches the printed liturgical books are venerated in ways very similar to the manuscripts of the earlier period.

However, whereas the basic functions of the volumes remained the same as long as printing was used for traditional volumes, successful publishing practices allowed books to be used in all kinds of new ways, most importantly by expanding their distribution considerably. Printed books became crucial tools in new educational ventures, especially those focussing on increasing basic literacy. Whereas in the early Ottoman period mostly boys from clerical families would have been given a chance to learn to read, the expanding educational systems allowed many more children, including many more girls, to gain literacy. These rival missionary, ecclesial and later also national educational systems expanded to include higher levels of education. In the process, they created a new kind of public sphere in which printed materials such as newspapers and magazines allowed for new types of debates and sociality that reached much further than the public sphere of a village or neighbourhood. However, the educational and literary modernizations of the nineteenth century did not immediately lead to the disappearance of the older religiously predicated forms of

23. Murre-van den Berg *in press*.

writing and reading. It merely added another world of new authors, publishers and readers, with new publics, aims and tastes.

The transformation of the Syriac Churches

These changes in the textual culture of the Syriac Churches are part of larger changes in these Churches as much as they are part of the way the Middle East was changing—politically, socially, economically and religiously. To be sure, by looking at these changes from the starting point of "Syriac literature," we superficially isolate the Christian Syriac literature from the larger literary and cultural world of the time. Although for some of its authors and collectors this corpus was the only literary world in which they moved, we may assume that many others, such as rich merchants or clergy with their extended families living in Ottoman cities, participated eagerly in the simultaneously emerging Republics of Letters, using Arabic, Ottoman Turkish and Persian. Sometimes we catch a glimpse of that, when these languages are used also within the wider Syriac Christian literature, or when we encounter names with obvious Christian connections in the literary world of the time.[24] Those few figures that we know by name, who collected manuscripts, who wrote travelogues and poetry, and who knew other languages in addition to Syriac or Arabic, allow us to imagine a world in which "Syriac Christianity" is just one aspect of a broader ecumenical world of travel and interaction, of both literary and social companionship over ecclesial boundaries. We should assume, therefore, that the expansion of readership, from the purely clerical to a much wider one of commercial and professional elites, situated the Syriac literature (not for the first time) within a much broader literary world. We should further assume that the not-so-rich and not-so-well educated also participated in this broader cultural world, especially when they lived in mixed towns and villages, but perhaps even when they did not. One may think of the oral transmission of Kurdish folksongs and stories among Christians which is well documented for the nineteenth and twentieth centuries, suggesting a large pool of shared oral narrative and poetic traditions.[25] A similar shared tradition probably would hold true for the earlier period, and certainly also for regions where a common Arabic vernacular overcame confessional boundaries.

Fortunately, the term "decline" is increasingly shunned when speaking about the Orthodox churches in the Ottoman period, a change inaugurated

24. Krimsti 2018; Dyâb, *D'Alep à Paris*; Walbiner 2004; Kilpatrick 2006.

25. Pennacchietti 1976; Murre-van den Berg 2015.

by Bernard Heyberger's seminal study of the Christians of the Middle East.[26] Indeed, the term does not fit the Syriac Churches which in different ways—by wholeheartedly appropriating and reinterpreting their Syriac heritage and by making the most of their Catholic or Protestant connections—entered the twentieth century considerably stronger than they had entered the early sixteenth century. At one level, this can be attributed to the fact that the Ottoman Empire provided fairly stable political conditions that allowed for socio-economic flourishing and expansion, certainly for those who lived in the cities. Just as importantly, however, both the urbanites and those in the rural hinterland took advantage of the wider modernizing movement in the Ottoman period, which included not only commercial and political globalization, but also a sustained expansion of writing, book production, learning and education. This in turn was supported by a vernacularization process in which local forms of Arabic and other spoken vernaculars (including Syriac/Aramaic) were increasingly used for writing. The Syriac Churches engaged in all these developments as much as the other groups that made up the Ottoman Empire.[27]

Alongside these general tendencies that can be observed among the Syriac Churches as well as among the Muslim and Jewish neighbours, one may note also a number of differences between these three Churches. The first concerns the linguistic situation. In the Syriac Orthodox Church, despite an increasing usage of Arabic and Ottoman Turkish for a variety of religious and secular texts, Classical Syriac retained its central role not only in the liturgy—as it did in large parts of the Church of the East—but also in a fairly wide range of religious texts that were being used in the church and clerical and monastic education. This was less the case in the Church of the East, where Classical Syriac, especially in the later part of the Ottoman period, was complemented in religious and missionary circles by a standardized form of Modern Aramaic. This standardized language was used by Assyrians in secular nationalist contexts in which contemporary authors of the Syriac Orthodox church would use Classical Syriac, Arabic or Ottoman Turkish. The lack among the Syriac Orthodox of such literarization of the vernacular language is remarkable because many Syriac Orthodox spoke a form of Aramaic that could have been standardized as easily as the Modern Aramaic of the Assyrians of the Church of the East. This vernacular, however, did not undergo a literarization process like that of the Modern Aramaic of the East Syriac Assyrians. Among the Maronites,

26. Heyberger 1994.

27. Hanna 2014, esp. chap. 2; Leezenberg 2016; Becker 2015; Makdisi 2019; Murre-van den Berg, Sanchez & Baarda 2020.

on the other hand, where Arabic had taken over in religious as well as secular writing with Classical Syriac surviving only in small parts of the liturgy, the seventeenth and eighteenth centuries saw a reintroduction and re-evaluation of Classical Syriac under Roman influence, which led to the equation of the role of Classical Syriac with that of Latin in the Western church.

These linguistic differences between the three Churches roughly correlate with the different types of influence they received from missionary actors, with the Protestants stimulating far-reaching literarization of the vernacular language, whereas the Catholics in the Levant supported the use of Arabic for education and learning, while at the same time valuing Classical Syriac as a venerable "Christian" language on a par with Latin. However, these differing linguistic tendencies in their earliest expressions predate the actual missionary influence, with the oldest Modern Aramaic texts dating to the seventeenth century, just as the Arabicization of the Maronite predates the increasing influence of Catholic missionaries. Thus, the varied reception of missionary policies should at least partly be explained from pre-existing differences in linguistic, religious and social makeup rather than the other way round. What these differences were, and which of these differences were the most important in explaining the varied trajectories of the Syriac Churches into the modern period, needs further research. Certainly there are specific regional factors that contribute to these differences, such as the relationship to ruling classes, and power differentials within local communities between various Christian groups and between Christians and Muslims. Obviously, these were rather different for the three Syriac communities. Both the Maronites in the Lebanese Mountains and the Church of the East in the Hakkari Mountains mostly tended to search for security locally, supported by regional and global actors counterbalancing Ottoman rule. In contrast, the Syriac Orthodox, by virtue of their Armenian connections and their geographical locations, were more directly in touch with the Ottoman centre. This may have contributed to their relative success in keeping missionary influence at bay.

Finally, the role of the monasteries in the processes of vernacularization, religious modernization and early forms of secularization (such as the loosening of the one-to-one connection between religious and ethnic identifications) most definitely needs further research. It is remarkable that the Syriac Orthodox monasteries were rather successful in maintaining their traditional role of safeguarding the Syriac literary tradition, boasting a lively monastic learned tradition up until the late nineteenth century. Among the Church of the East, monasteries went into rapid

decline in the sixteenth century, only to be revived to some extent in the nineteenth century under Roman Catholic influence. This lack of strong centres of traditional learning might have eased the way for the rapid de-clericalization of learning under Protestant and Catholic influences in the nineteenth century, which valued both the "oriental" Syriac/Aramaic origins of the Church of the East and their openness to western learning. Among the Maronites, the monasteries too played a key role in learning, writing and publishing, stimulated by the growing number of clerics that were educated in the Maronite College in Rome. Though most of this learning and writing was in Arabic, the identification with and survival of the Syriac tradition profited from this revival, externally through the contributions of scholars such as those from the Assemani family, and internally by church members rediscovering the Syriac roots of Maronite history, even if ever smaller numbers of people were able to read, write or speak Classical Syriac. Thus, whereas the ways in which these three Churches and their Catholic counterparts handled their Syriac heritage differed considerably, together and separately they faithfully transmitted it into the early twenty-first century, In so doing they produced the modern Syriac textual corpus and the textual practices that actualized it, and these serve both their common history and a whole range of different worlds and world views.

Bibliography

Barṣaum, *Geschichte* : Georg Toro & Amill Gorgis (transl. from Arabic), Mor Ignatios Aphrem Barṣaum, *Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur*, Wiesbaden, 2012 [Orig.: *Al-lu'lu' al-manthur fi tarikh al-ʿulum wa-l-adab al-suryaniya*, Aleppo 1956[2] (first edition: 1943); see also Matti Moosa (transl.), *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway, Gorgias Press, 2003].

Barsoum, *History* : Matti Moosa (ed. & transl.), Afrem I Barsoum, *History of the Syriac Dioceses*, Piscataway, 2009, 2 vols.

Bibliotheca Orientalis : Joseph Simonius Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos...*, Romae, 1725-1728.

Dyâb, *D'Alep à Paris* : Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger & Jérôme Lentin (transl.), Hannâ Dyâb, *D'Alep à Paris : les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV*, Paris, 2015.

Mor Basilios, *Book of Theology* : Mor Baseliyos Semun bar Malke Manámoyo Maferyonu d'Tur Abdin, *Kthobo d'Theologia*, Paderborn, 2013.

Modern studies

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn.

Becker 2015 : Adam Becker, *Revival and Awakening: Christian Mission, Orientalism, and the American Evangelical Roots of Assyrian Nationalism (1834-1906)*, Chicago.

Briquel Chatonnet & Debié 2017 : Françoise Briquel Chatonnet, Muriel Debié, *Le monde syriaque : sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris.

Carlson 2018 : Thomas Carlson, *Christianity in Fifteenth-Century Iraq*, Cambridge.

Dinno 2017 : Khalid S. Dinno, *The Syrian Orthodox Christians in the Late Ottoman Period and Beyond: Crisis then Revival,* Piscataway NJ.

Giamil 1902 : Samuel Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Roma.

Hanna 2014 : Nelly Hanna, *Ottoman Egypt and the Emergence of the Modern World: 1500-1800*, Cairo.

Heyberger 1994 : Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Rome.

Jakob 2014 : Joachim Jakob, *Ostsyrische Christen und Kurden im Osmanischen Reich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Wien.

Joseph 1983 : John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany NY.

Kilpatrick 2006 : Hilary Kilpatrick, "From Literature to Adab: The Literary Renaissance in Aleppo around 1700", *Journal of Eastern Christian Studies* 58, pp. 195-220.

King 2019 : Daniel King (ed.), *The Syriac World*, London – New York.

Krimsti 2018 : Feras Krimsti, "The Lives and Afterlives of the Library of the Maronite Physician Ḥannā al-Ṭabīb (c. 1702-1775) from Aleppo", *Journal of Islamic Manuscripts* 9, pp. 190-217.

Leezenberg 2016 : Michiel Leezenberg, "The Vernacular Revolution: Reclaiming Early Modern Grammatical Traditions in the Ottoman Empire", *History of Humanities* 1, 2, p. 251-275.

Makdisi 2000 : Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley CA.

Makdisi 2008 : Ussama Makdisi, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, Ithaca.

Makdisi 2019 : Ussama Makdisi, *The Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World*, Oakland CA.

Mengozzi 2002 : Alessandro Mengozzi, *A Story in a Truthful Language: Religious Poems in Vernacular Syriac by Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe (North Iraq, 17th century)*, Leuven (CSCO 589-590. Scriptores Syri 230-231).

Mengozzi 2011 : Alessandro Mengozzi, *Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq (17th-20th Centuries): An Anthology, Introduction and Translation*, Louvain (CSCO 627-628. Scriptores Syri 240-241).

Moosa 2005 : Matti Moosa, *The Maronites in History*, Piscataway NJ.

Murre-van den Berg 1999 : Heleen Murre-van den Berg, *From a Spoken to a Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden.

Murre-van den Berg 2015 : Heleen Murre-van den Berg, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500-1850)*, Leuven (Eastern Christian Studies 21).

Murre-van den Berg 2016 : Heleen Murre-van den Berg, "Searching for Common Ground: Jews and Christians in the Modern Middle East", in S. R. Goldstein-Sabbah & H. L. Murre-van den Berg (eds.), *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East*, Leiden, pp. 3-38.

MURRE-VAN DEN BERG *in press* : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, "The Church of the East, Catholicism and Literary Culture in the Eastern Ottoman Provinces (1500-1800)", in B. Heyberger & V. Kontouma (eds.), *Comparative and Connected History of Eastern Christianities (16th-19th c.)*.

MURRE-VAN DEN BERG, SANCHEZ & BAARDA 2020 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, Karène SANCHEZ & Tijmen C. BAARDA (eds.), *Arabic and its Alternatives: Religious Minorities and their Languages in the Emerging Nation States of the Middle East (1920-1950)*, Leiden, Brill, (Christians and Jews in Muslim Societies 5).

PENNACCHIETTI 1976 : Fabrizio A. PENNACCHIETTI, "Zmiryata-d rawe: 'Stornelli' degli Aramei Kurdistani", *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Brescia, Paideia Editrice, pp. 639-663.

PRITULA 2020 : Anton PRITULA, "Reading and Writing on Reading and Writing: Short Poems on Flyleaves in a Manuscript of the Metrical Grammar (DCA 00065)", *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography* 16, pp. 1-19.

SHEEHI 2012 : Stephen SHEEHI, "Towards a Critical Epistemology of the Nahda", *Journal of Arabic Literature* 43, pp. 269-298.

TRIGONA-HARANY 2009 : Benjamin TRIGONA-HARANY, "A Bibliography of Süryânî Periodicals in Ottoman Turkish," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 12, 2, pp. 287-300.

WALBINER 2004 : Carsten Michael WALBINER, "Monastic Reading and Learning in Eighteenth-Century Bilad al-Sham: Some Evidence from the Monastery of Al-Shawayr (Mount Lebanon)", *Arabica* 6, 4, pp. 462-477.

WILMSHURST 2000 : David WILMSHURST, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Louvain (CSCO 582. Subsidia 104).

La circulation de manuscrits syriaques en Orient et entre Orient et Occident entre la fin du XV^e^ et le XVI^e^ siècle

Margherita Farina
Histoire des théories linguistiques, CNRS,
Université de Paris, F-75013 Paris, France

Introduction

L'ampleur du sujet, dont j'ai une connaissance partielle, ne me permettra pas de donner, dans cette contribution, un aperçu exhaustif du thème de la circulation de manuscrits à l'époque ottomane. J'essaierai néanmoins de montrer des parcours et des motifs d'ordre historique et culturel qu'il est possible de reconstruire, à travers les vicissitudes de certains manuscrits et groupes de manuscrits, notamment des manuscrits grammaticaux. J'ai choisi un arc chronologique allant de la fin du XV^e^ siècle à la fin du XVI^e^. Si la limite supérieure correspond *grosso modo* à la limite de mes compétences, la limite inférieure – qui dépasse un peu celle choisie par Bernard Heyberger, éditeur du volume – vise à montrer que certaines des prémisses au grand essor de la circulation des manuscrits syriaques au XVI^e^ siècle se retrouvent dans des événements survenus à la fin du siècle précédent.

Le travail incontournable d'Heleen Murre-van den Berg *Scribes and Scriptures*[1] décrit dans le détail le rôle de la production et de la circulation de manuscrits dans le processus politique et culturel qualifié de « seconde renaissance syriaque », au sein de l'Église syro-orientale. En exploitant les données du recensement des manuscrits syriaques orientaux publié

1. Murre-van den Berg 2015, les limites chronologiques de cet aperçu sont déclarées dans le sous-titre de l'ouvrage : 1500-1850.

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 93-120.

par David Wilmshurst[2], Murre-van den Berg[3] présente un graphique qui résume la production de manuscrits syriaques orientaux entre le XV^e^ et le XX^e^ siècle. Le diagramme cartésien montre une augmentation progressive de la production manuscrite syro-orientale, avec des pics plus importants entre la fin du XVII^e^ et la première moitié du XVIII^e^ siècle, ainsi qu'entre la fin du XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle. On y observe aussi, en termes absolus, que la production de manuscrits syriaques orientaux grimpe sensiblement à partir du XVI^e^ siècle, ce qui témoigne du retour d'une vitalité culturelle au sein de l'Église de l'Est :

> « the substantial number of manuscripts that have survived from early sixteen to late nineteenth centuries indicates a period of considerable cultural, ecclesiastical and literary activity. This is certainly the case when production rates are compared to the preceding period of the late fourteenth and the first half of the fifteenth centuries. »[4]

H. Murre-van den Berg analyse ensuite toutes les spécificités de cette production, prenant en compte les domaines, les lieux et les périodes les plus productives et en en explorant les causes sociales, politiques et culturelles.

Tout en me reposant sur les données mises à disposition par ce travail imposant, je tâcherai dans ce qui suit de présenter un aperçu du phénomène de la production et de la circulation des manuscrits syriaques, y compris en dehors du milieu syro-oriental. Je me concentrerai surtout (encore que non exclusivement) sur la production et la circulation de manuscrits à contenu grammatical. L'importance tout sauf marginale des textes grammaticaux dans la culture syriaque d'époque ottomane est soulignée par H. Murre-van den Berg, qui observe que :

> « The single field of scholarly work that was as popular as ever in the later period was that of grammar. Grammars and dictionaries of varying sizes and ambition were copied in numbers that surpassed most other scholarly works, reaching higher levels than even the most popular theological works of the time. In addition, single memre that treat specialist grammatical subjects were transmitted as part of the larger

2. Wilmshurst 2000.
3. Murre-van den Berg 2015, p. 81.
4. « Le nombre important de manuscrits qui ont subsisté depuis le début du XVI^e^ siècle jusqu'au XIX^e^ tend à indiquer que ce fut une période d'une considérable activité culturelle, ecclésiastique et littéraire. C'est certainement le cas quand les taux de production sont comparés à ceux de la période précédente, de la fin du XIV^e^ et de la première moitié du XV^e^ siècle. » Murre-van den Berg 2015, p. 80.

> grammatical collections. Such contemporary additions, in the field of lexicography as well as grammar, underline that these works were not copied merely for historical reasons, but also for their relevance to current grammatical questions. »[5]

À partir de données que j'ai collectées au cours d'un recensement systématique des manuscrits grammaticaux syriaques[6], j'ai dressé moi-même un diagramme, en regardant l'ensemble du monde syriaque occidental et oriental (fig. 1). L'arc chronologique que je prends en compte va du début du XIII^e^ à la première moitié du XVIII^e^ siècle. L'échantillon est représenté par environ 210 manuscrits datés (ou datables) à contenu grammatical et lexicographique, parmi les principales collections de manuscrits syriaques en Occident comme au Moyen-Orient, décrits dans des catalogues ou accessibles en ligne. La liste des collections prises en compte est celle qui est détaillée dans FARINA 2018a (trente-cinq collections environ), avec l'ajout de quelques manuscrits de la collection du monastère de Notre-Dame-de-la-Délivrance de Charfet[7] et des manuscrits de l'archidiocèse syro-orthodoxe d'Alep récemment parus sur le site de Hill Museum and Manuscript Library[8].

Le diagramme montre une augmentation constante de la production de manuscrits grammaticaux à partir de la deuxième moitié du XV^e^ siècle, avec un pic dans la deuxième moitié du XVI^e^. Bien évidemment, la disproportion entre la période XIII^e^-XIV^e^ siècles et les époques suivantes est accentuée par la moindre quantité de manuscrits anciens qui se sont conservés jusqu'à

5. « Le domaine de travaux savants qui à cette dernière période [ottomane] fut plus populaire que jamais était celui de la grammaire. Des grammaires et des dictionnaires de différentes dimensions et de différentes visées furent copiés en quantités qui surpassent la plupart des autres travaux savants, atteignant même des niveaux plus élevés que les plus populaires des œuvres théologiques de l'époque. En outre, des memre traitant de sujets grammaticaux particuliers étaient transmis comme éléments des collections plus larges. De telles additions contemporaines, dans le champ de la lexicographie aussi bien que de la grammaire, mettent en évidence que ces œuvres n'étaient pas copiées simplement pour des raisons historiques, mais aussi pour leur pertinence dans des questions grammaticales courantes. » MURRE-VAN DEN BERG 2015, p. 259.
6. Le recensement faisait partie du projet « Comparative Study of Ancient Syriac Grammars (CSASG) », financé par la Commission européenne, bourse Marie Sklodovska-Curie g.a. n. 701797. Une partie des résultats du recensement a été publiée dans FARINA 2018a.
7. BINGGELI *et al. à paraître*.
8. https://www.vhmml.org/readingRoom/

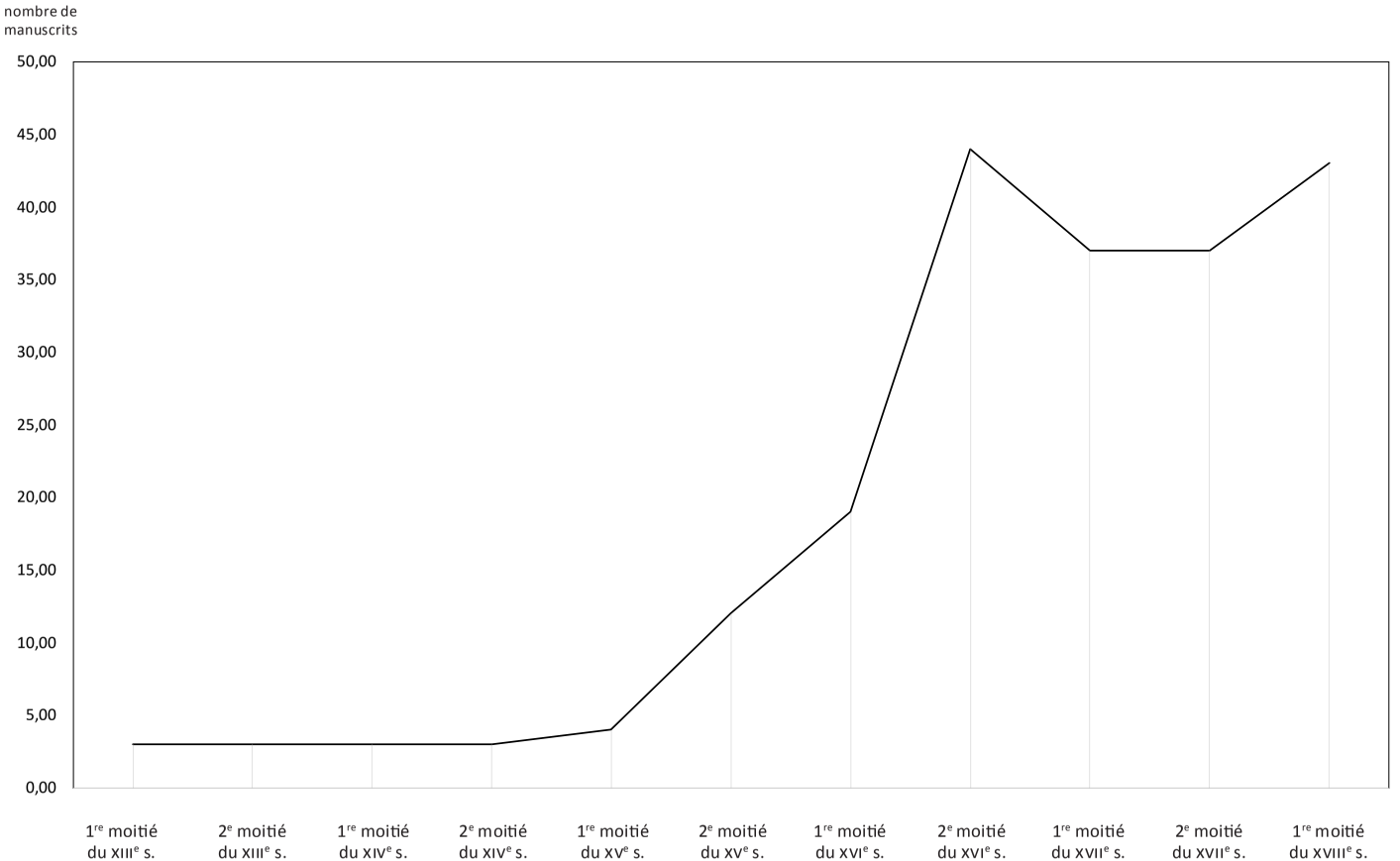


Fig. 1 – Distribution chronologique des manuscrits grammaticaux syriaques, XIIIe-XVIIIe siècle.

nos jours. Il est donc vraisemblable que la pente serait moins raide si la quantité de manuscrits conservés était plus homogène[9]. Néanmoins, l'essor de la production de grammaires au XVI^e^ siècle demeure bien visible : on passe de quelques unités au XIII^e^-XV^e^ siècle à 44 copies de la deuxième moitié du XVI^e^.

La vitalité culturelle et la floraison de la production littéraire qui caractérisent la « seconde renaissance syriaque » expliquent l'intérêt renouvelé pour la langue et le besoin d'instruments pédagogiques comme les grammaires et les dictionnaires.

Par ailleurs, il faut aussi observer que cette époque correspond au développement des contacts entre l'Église de Rome et les Églises syriaques. À maintes reprises, des prélats envoyés par les patriarches des diverses Églises (et parfois les patriarches eux-mêmes) se rendent à Rome pour négocier, avec des résultats variables, l'union avec l'Église catholique romaine. Ces messagers apportent avec eux aussi des manuscrits, exemplaires de leurs Écritures, de leurs livres liturgiques, mais aussi lexiques, grammaires et textes scientifiques, qui font l'objet de l'intérêt des savants européens. Ils contribuent à l'explosion des études linguistiques et orientalistes en Occident, où une nouvelle soif d'instruments d'apprentissage revivifie le marché du livre oriental et encourage la circulation d'anciens et la production de nouveaux manuscrits.

Je rappelle ici les principales occasions de ces échanges[10]. En 1515 une délégation maronite composée de trois envoyés du patriarche Šemʿun de Ḥadat participe au cinquième concile du Latran ; en 1516 l'humaniste et orientaliste Teseo Ambrogio (1469-*ca* 1540) réalise une traduction latine de la liturgie de la messe maronite, en collaboration avec un des membres de la délégation patriarcale, le prêtre Joseph. Un autre membre, le sous-diacre Élie, copie plusieurs manuscrits syriaques pendant son séjour romain, entre 1517 et 1525 : quatre psautiers et trois lectionnaires des évangiles[11]. Les échanges avec les maronites s'intensifient dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle. Le synode de l'Église maronite de 1580 confirme sa communion

9. À ce sujet voir aussi les considérations de Murre-van den Berg 2015, p. 80-88, où diverses causes sont prises en compte pour la perte d'une partie importante de la documentation manuscrite syro-orientale avant le XVI^e^ siècle.

10. Voir aussi, pour plus de détails, Parker dans ce volume.

11. Le Psautier est contenu dans le Cod. 401 de la Bibliothèque universitaire d'Innsbruck (1517), les mss Vat. sir. 265 (1517) Vat. sir. 9 (1518) et le ms. α.U.2.6., Or. XIX de la Biblioteca Estense de Modena. Les évangéliaires sont Vat. sir. 15 (1519), le ms. J.6.3.104, Or. XXI de la Biblioteca Estense de Modena et le ms. Syr. 3 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. Pour la reconstruction détaillée de tous ces événements, voir Wilkinson 2007, p. 13-18.

avec Rome[12]. En 1584 Grégoire XIII fonde le Collège maronite de Rome, où plusieurs générations d'élèves provenant du Levant seront formées aux dogmes du catholicisme, mais aussi au latin, au syriaque et à l'arabe littéraire[13]. Ces élèves se consacrèrent à la copie de nombreux manuscrits syriaques, y compris des grammaires, qui représentent une portion non négligeable des grammaires contenues dans les fonds pris en compte ci-dessus[14].

L'Église syro-orthodoxe prit elle aussi contact avec Rome à maintes reprises à partir du milieu du XVI^e^ siècle. En 1549 et en 1550, le patriarche Ignatius ʿAbdallāh (1521-1557) envoya deux fois Moïse de Mardin à Rome pour manifester son obéissance aux papes[15] Paul III et Jules III, et pour apporter sa profession de foi. Moïse ne se limita pas à ses ambassades, mais profita des missions pour voyager et pour nouer d'importantes relations avec des prélats et des savants orientalistes européens. En Europe, il copia aussi plusieurs manuscrits, qui sont aujourd'hui conservés dans diverses bibliothèques[16]. Le successeur d'Ignatius ʿAbdallāh, Ignatius Niʿmatallāh (1557-1576, m. 1587)[17], après plusieurs tentatives inabouties de faire parvenir des lettres et des émissaires à Rome, fut contraint, en 1576, de renoncer à son titre et de s'échapper en Occident, à cause d'un conflit avec les autorités ottomanes qui l'avaient obligé à abjurer sa foi sous peine de mort. En 1578 il arriva à Rome, obtint le pardon de Grégoire XIII, et fut impliqué dans les initiatives politiques, culturelles et diplomatiques du pape, visant à réaliser l'union de tous les chrétiens d'Orient sous l'autorité de Rome. Il fut ainsi impliqué dans la réforme du calendrier de 1582, dans les négociations diplomatiques pour l'union des syriaques orthodoxes avec l'Église de Rome et, comme nous le verrons dans la suite, dans l'établissement de la première imprimerie orientaliste d'Europe, la Typographia Medicea, fondée à Rome en 1584.

12. Une copie du texte du synode, signée par les émissaires romains, se trouve dans le ms. Or. 301 de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florence (BML) : http://teca.bmlonline.it/ImageViewer/servlet/ImageViewer?idr=TECA0001495268&keyworks=Or.301

13. GEMAYEL 1984, I.

14. Biblioteca Vaticana (BAV), Biblioteca Casanatense (BC) de Rome, BML, Biblioteca Nazionale Centrale de Florence (BNCF), Biblioteca Nazionale Marciana (BNM) de Venise, Bibliothèque nationale de France (BnF). Cf. LEVI DELLA VIDA 1939, p. 199-200 et *passim* ; BORBONE 2013.

15. HAYEK 2015 p. 65-99.

16. Des listes et des descriptions de ces manuscrits se trouvent dans LEVI DELLA VIDA 1939, HAYEK 2015 et BORBONE 2017.

17. HAYEK 2015 p. 101-145 ; LEVI DELLA VIDA 1948.

Enfin, des contacts avec Rome sont aussi entamés du côté syro-oriental au milieu du XVI^e^ siècle. En 1552, un schisme au sein de l'Église de l'Est oppose un parti conservateur, qui soutient le patriarche Šemʿon VII Išoʿyahb, aux partisans de Jean Sullaqa, abbé du monastère de Rabban Hormizd[18]. Ce dernier vint à Rome en 1553 et le pape Jules III le reconnut comme patriarche de Mossoul[19]. De même, son successeur ʿAbdišoʿ Marun, quelques années après son élection (1555) se rendit à Rome en 1562, et obtint la reconnaissance de Pie IV. ʿAbdišoʿ devait aussi participer au concile de Trente, mais il dut rentrer dans son pays et laissa une profession de foi qui fut lue dans une séance du concile[20]. Des patriarches de l'autre parti vinrent également à Rome ou envoyèrent des émissaires pour donner leurs professions de foi, en espérant que leur autorité fût reconnue par le pape, mais sans succès. C'est le cas de la mission du moine ʿAbd al-Masīḥ qui, à la fin de 1586, apporta à Rome une lettre du patriarche syro-oriental Élie VI, avec sa profession de foi[21], qui fut rejetée par le pape Sixte V car excessivement « nestorienne ». Comme nous le montrerons dans la suite, au moins deux manuscrits provenant du patriarcat syro-oriental sont arrivés à Rome à cette occasion, un recueil de grammaires syriaques et un lexique syriaque-arabe.

Dans ce qui suit, j'examinerai quelques exemples des mouvements de manuscrits – principalement grammaticaux – et parfois de collections entières, en Orient et entre Orient et Occident, aussi dans le cadre des relations entre les membres des diverses Églises syriaques et entre ces Églises et Rome.

Le ms. BML Or. 298, sa circulation et ses filiations

Le manuscrit de la BML de Florence Or. 298, copié en 1360 par Daniel de Mardin (colophon daté et signé au f. 80v), contient la plus ancienne copie datée de la *Grammaire métrique* ou *Grammaire dans le mètre de saint Éphrem* de Barhebraeus[22]. Ce texte est constitué d'une grammaire en vers, à laquelle est associé un commentaire écrit par le même Barhebraeus, qui se présente

18. Murre-van den Berg 2015, p. 44-46. Parker dans ce volume.

19. Giamil 1902, p. 15-27.

20. Beltrami 1933. Pour le texte de la profession de foi, voir Giamil 1902, p. 31-41, 41-58, Farina 2018b. Voir aussi Teule 2016.

21. Le texte est conservé dans les mss BAV Ar. 83, f. 117-126 et Ar. 141, f. 1v-14v, cf. Beltrami 1933 et Borbone 2014.

22. Voir la fiche descriptive par P. G. Borbone dans Fani & Farina 2012, p. 138-139 ; voir aussi Farina 2016 et 2018a. Le manuscrit peut être consulté en ligne sur le site de la

sous forme de gloses entourées par des lignes rouges. Dans le ms. Or. 298, le texte en vers occupe la colonne interne, alors que les gloses se déroulent sur la portion externe de la page, plus ou moins alignées sur une colonne. Un deuxième colophon, au f. 142r, nous informe qu'en 1488[23], le manuscrit a été restauré et que cinq cahiers ont été rajoutés à la fin (cette deuxième section contient un recueil de poèmes, principalement par Barhebraeus et Jean bar Maʿdani). Cette restauration a eu lieu dans le monastère de Mor-Hobel et Mor-Abrohom, près de Midyat, aux jours d'Ignatius patriarche de Ṭur ʿAbdin. Le patriarche de Ṭur ʿAbdin en 1488 était Ignatius Sobo de Arbo (1482-1488)[24].

Le manuscrit est arrivé à Florence après 1595, faisant partie de ceux qui avaient été achetés entre 1584 et 1587 par Ferdinando de' Medici (1549-1609, cardinal à Rome et, à partir de 1587 grand-duc de Toscane) au patriarche syro-orthodoxe Ignatius Niʿmatallāh[25]. En 1584, Ferdinando avait fondé à Rome la première typographie des langues orientales, la Typographia Medicea[26]. Il avait ainsi établi un accord avec Niʿmatallāh, qui se trouvait à Rome depuis 1578, selon lequel il versait une pension au patriarche tout au long de sa vie, pour hériter, à la mort de celui-ci, des manuscrits (syriaques mais aussi arabes, turcs, persans), qu'il avait apportés avec lui dans sa fuite du Ṭur ʿAbdin[27]. L'accord a été respecté, comme le montre un document, conservé à la BNCF, dressant un inventaire des manuscrits qui,

BML, comme tous les autres mss syriaques conservés dans la bibliothèque : http://teca.bmlonline.it

23. Le colophon est daté de l'année des Grecs 1799, le mois n'est pas précisé. Toutefois, à la fin du colophon, on fait mention de la mort du maphrien ʿAzīz qui serait survenue au mois de *ʾīlūl* (= septembre) de la même année. Cette date constitue un *terminus post quem* pour la composition du colophon que nous pouvons donc dater de 1488.

24. Cf. Fiey 1993, p. 276, *GEDSH*, p. 488. À partir de la fin du XIII^e^ siècle, des disputes au sein de l'Église syro-orthodoxe amènent à la formation d'autorités patriarcales concurrentes. Le patriarcat de Ṭur ʿAbdin s'établit avec Ignatius Sobo de Ṣalaḥ (1364-1389) et se poursuit jusqu'au XIX^e^ siècle, avec quelques interruptions (Barsoum 2008, p. 48 ; Fiey 1993, p. 276-277).

25. Ferdinando était protecteur des patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche et du royaume d'Éthiopie.

26. Saltini 1860 ; Tinto 1987 ; Fani & Farina 2012.

27. Cf. Farina 2012, p. 57-60. L'accord, dont les termes sont résumés dans ASFi Misc. Med. 719, doc. 40, prévoyait le versement à Niʿmatallāh de 25 *scudi* d'or par mois (cf. Farina 2012, p. 70, n. 59). Le patriarche figure aussi comme l'un des promoteurs de la Typographia dans l'*Instrumento* de sa fondation en 1584 (ASFi Misc. Med. 719, doc. 1) ainsi que comme bénéficiaire d'une partie des revenus de l'entreprise. Malheureusement il mourut en 1587 avant que la première impression de la Typographia Medicea ne voie le jour (les Évangiles arabes, en 1590-1591).

à la mort du patriarche étaient passés à Ferdinando, par l'intermédiaire du directeur de la typographie, Giovanni Battista Raimondi (m. 1614, directeur de la Typographia Medicea)[28]. Les manuscrits apportés par Niʿmatallāh représentaient un lot très riche et au contenu extrêmement varié, en termes de langues (syriaque, arabe, turc, persan) et de contenus : à côté des textes religieux, on y trouvait des grammaires, des ouvrages philosophiques, astronomiques, des traités de médecine, des textes de droit, etc. Non seulement ils donnèrent le modèle pour la plupart des impressions de la Typographia Medicea, mais ils contribuèrent de façon décisive au développement des études orientalistes à Rome à la fin du XVI^e^ siècle. Le rayonnement des études et de l'érudition de Giovanni Battista Raimondi est intimement lié à l'accès privilégié qu'il eut à la collection de Niʿmatallāh[29].

La très riche bibliothèque de Niʿmatallāh constitue aussi le noyau central de la collection orientale de la BML[30]. Il est difficile de déterminer avec exactitude l'ampleur de cette bibliothèque mais, de l'inventaire dressé à la mort du patriarche, nous savons qu'il y avait au moins 101 manuscrits[31].

De nombreux manuscrits de ce lot présentent des caractéristiques communes, notamment la reliure en cuir rouge ou brun, de type ottoman, souvent décorée avec les mêmes fers en petites croisettes, en amande, à motifs floraux[32], ainsi que l'emploi, pour les restaurations et les ajouts, d'un papier occidental filigrané, marqué d'une ancre[33]. Le papier avec ce type de filigrane d'origine vénitienne était très répandu au Moyen-Orient dès la fin du XV^e^ siècle et on peut donc même supposer que Niʿmatallāh s'en soit servi quand les manuscrits étaient encore au Ṭur ʿAbdin, et qu'il les ait fait relier et restaurer afin de mieux les vendre en Occident.

28. Cl. III 102, f. 11r-14v. Au f. 14v on lit « Alla morte di Mons. Patriarca seguita il di 29 di Maggio 1587 in Bracciano sono tali libri pervenuti in potere di Messere Giovanni Battista Raimondo » (« à la mort de Mgr. le Patriarche survenue le 29 mai 1587 à Bracciano ces livres sont passés aux mains de M. Giovanni Battista Raimondo »).

29. Sur les études de Raimondi et sur leur diffusion voir, entre autres, Saltini 1860 ; Piemontese 1993 ; Jones 1994 ; Casari 2012 ; Farina 2013.

30. Piemontese 1979 ; Fani & Farina 2012.

31. Piemontese 1979, p. 37, compte 108 manuscrits.

32. Cf., par exemple, les mss syriaques BML Or. 208 (dont la reliure est reproduite dans Fani & Farina 2012, p. 141), Or. 298, Or. 230.

33. Il s'agit d'une ancre inscrite dans un cercle et surmontée par une étoile. Les bras de l'ancre peuvent être doubles (mss BML Or. 93 et Or. 208) ou simples (mss BML Or. 387 et Or. 142). Des spécimens semblables, datés entre 1545 et 1595 pour le premier type et entre 1547 et 1618 se trouvent respectivement dans Velkov 2005, p. 74-77 et p. 78-83. Pour l'histoire de la production et de la diffusion des filigranes à ancre, voir Pigulevskaya 1960, p. 199-213.

Avant de parvenir à Rome, ces manuscrits se trouvaient vraisemblablement au monastère de Dayr al-Zaʿfaran, siège du patriarcat syro-orthodoxe, ou dans d'autres églises dans la région de Mardin et de Midyat. Comme j'essaierai de le montrer plus loin, ils constituaient la propriété personnelle du patriarche.

Pour revenir au ms. Or. 298, ce manuscrit a été copié en 1360 par Daniel de Mardin, en Égypte, où le copiste aurait passé environ 17 ans, selon une note autobiographique conservée dans le ms. de Berlin Petermann I 23 = Sachau 206[34]. Daniel était un copiste bien connu, recenseur en arabe et commentateur de l'œuvre de Barhebraeus[35]. Une des particularités de ce manuscrit est l'apparat de gloses et de longues notes en arabe que Daniel a ajouté au commentaire syriaque de Barhebraeus. Il s'agit de commentaires grammaticaux, visant à comparer la théorie linguistique syriaque à l'arabe. La plupart de ces commentaires sont encadrés par des lignes rouges tout comme les gloses originelles de Barhebraeus, mais il y a quelques cas où ils ont la forme d'ajouts marginaux postérieurs, de notes d'étude prises en vitesse, tout en étant de la main de Daniel. En outre, Daniel a ajouté dans les marges des translitérations en caractères grecs des mots syriaques d'origine grecque qu'il reconnaissait dans le texte de la grammaire[36]. Alors que le commentaire arabe de Daniel a connu une grande fortune et fut copié et même élargi tout au long des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, les gloses grecques ne furent jamais reprises, avec une seule exception sur laquelle je reviendrai dans la suite.

Nous ne pouvons qu'avancer des hypothèses sur l'époque du transfert et le processus par lequel le manuscrit est ensuite arrivé au Ṭur ʿAbdin : il est possible que Daniel l'ait rapporté lors de son retour d'Égypte vers 1373, ou que le manuscrit soit resté en Égypte jusqu'à la deuxième moitié du XV^e^ siècle. Toutefois, nous pouvons observer que :

34. SACHAU 1899, II, p. 683-684. Le ms. peut être consulté sur le site de la SzB : http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0001587800000000. Daniel parle lui-même, dans le colophon du ms. f. 233v de son voyage en Égypte, au monastère de Dayr al-Suryan, pour mieux apprendre les sciences grecques. Il dit qu'il a entamé la copie du manuscrit en 1356, puis il est parti, et il n'a terminé la copie qu'à son retour. On peut en effet constater que les deux notes grecques qui se trouvent aux f. 32v-33r du ms. sont de très mauvaise qualité, alors que dans d'autres manuscrits postérieurs, comme BML Or. 298, Daniel montre une certaine maîtrise de l'alphabet grec. Pour la biographie de Daniel, voir SWANSON 2013.

35. Sur son activité de copiste et de commentateur de Barhebraeus cf. TAKAHASHI 2005, p. 106-108.

36. Pour une étude des gloses arabes et grecques voir FARINA 2015 et 2017.

a. Entre 1360 et 1488, une seule copie datée de la *Grammaire métrique* nous est conservée, pour la région du Ṭur ʿAbdin, et elle est datée de 1480.

b. Entre la fin du XV^e^ et le XVI^e^ siècle nous assistons à une véritable prolifération de copies de ce texte dans la région et aux alentours, y compris des copies en écriture syriaque orientale, alors que la tradition syriaque orientale ne connaît aucune copie de la *Grammaire métrique* de Barhebraeus avant cette époque.

Il semblerait raisonnable de conclure que BML Or. 298 n'est arrivé au Ṭur ʿAbdin qu'à la fin du XV^e^ siècle, qu'après son arrivée il a été restauré, comme le montre la note de 1488, et qu'ensuite il a donné lieu à un mouvement vivace de copies dans la région.

Il existe néanmoins un manuscrit qui pourrait bouleverser cette reconstruction : le ms. Raḥmani 123 de la Bibliothèque de Notre-Dame-de-la-Délivrance de Charfet, au Liban[37]. Il s'agit de la seule copie de la *Grammaire métrique* de Barhebraeus qui conserve les mêmes gloses grecques que nous observons dans BML Or. 298. Le manuscrit n'a pas de date, il est donc malaisé d'établir sa relation avec le manuscrit laurentien. Sur la base de l'observation des gloses arabes et grecques nous pouvons néanmoins conclure qu'il a été copié sur ce dernier (et non l'inverse).

Une comparaison systématique des deux manuscrits montre une certaine correspondance dans la distribution du texte sur les folios. Dans les deux cas, les gloses de la grammaire sont entourées par une ligne rouge qui suit le contour du texte. Les gloses arabes et grecques occupent les mêmes places sur la page et sont organisées exactement de la même façon. Si l'on compare, par exemple, le f. 40r de Or. 298 au f. 30r de Raḥmani 123, on observe une correspondance parfaite dans la distribution des gloses grecques et arabes sur la page (les gloses grecques sont organisées horizontalement à côté du texte syriaque, alors que certaines des gloses arabes courent verticalement), dans leurs positions relatives, dans l'alternance de l'encre noire et rouge (les mêmes mots sont entourés par des lignes rouges, les mêmes mots arabes sont écrits en rouge), on retrouve même la même faute d'accentuation du mot ετυμολογιά. On a l'impression d'avoir affaire à deux manuscrits « jumeaux ».

Néanmoins, la mise en page du Raḥmani 123 est beaucoup plus régulière et ordonnée. Un effort de régularisation et d'harmonisation semble présider à la composition globale du manuscrit. La ligne qui entoure les gloses est assez droite et forme des angles, alors que dans Or. 298 son trait est irrégulier et souvent curviligne. En outre, si nous considérons les

37. Binggeli *et al. à paraître*. J'ai pu observer le manuscrit lors d'une mission de catalogage à Charfet en février 2020.

gloses grecques, nous observons que dans le ms. Or. 298 elles ne sont pas toujours bien alignées avec le texte syriaque et arabe, mais elles paraissent plutôt comme des ajouts extemporanés, que Daniel aurait faits en étudiant le texte. C'est le cas, par exemple, du mot ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ, ajouté en haut du f. 6v, au-dessous d'une glose arabe de la main de Daniel الراس الاول, qui traduit le titre syriaque du chapitre ܡܕܝܢܚܐ ܩܕܡܝܐ. Le ms. Raḥmani 123, f. 4v reproduit lui aussi les mêmes gloses, arabes et grecques, mais bien rangées l'une en dessous de l'autre, avec la même encre et le même calame. Toujours au même folio, Daniel a rajouté, apparemment à un deuxième moment, une glose arabe qui court le long de la marge intérieure du folio, près de la couture. Le ductus n'est pas très soigné, et on a l'impression d'une note d'étude ajoutée rapidement. Dans le Raḥmani 123, la glose occupe exactement la même position dans la page (alors que d'autres endroits rendraient le texte plus lisible et l'écriture plus aisée), mais avec un ductus très soigné et régulier. Finalement, au f. 8r Daniel avait ajouté une glose, contournée en rouge, qu'il a ensuite effacée, puis il a rempli le contour avec un texte arabe, à son tour rayé. Dans le Raḥmani 123 f. 7r, qui contient le texte correspondant, il n'y a aucune trace de cette glose. Plusieurs autres exemples de ce type nous font penser que le ms. Charfet Raḥmani 123 dépend directement de BML Or. 298, plutôt que l'inverse.

Le manuscrit de Charfet se caractérise aussi par un apparat décoratif très riche de croix et de bandeaux polychromes (rouge, jaune, vert, bleu, violet), à motifs géométriques entrelacés, qui marquent les chapitres et encadrent les numéros des cahiers. Le copiste signe à maintes reprises son œuvre, au milieu de cadres décorés par des tresses polychromes (f. 3v, 20v), ou, en croix, au centre d'un cercle (f. 62r) : Philoxène Patriarche d'Antioche. Le catalogue suggère deux identifications possibles : Philoxène II, dit « le scribe », patriarche entre 1387 et 1421[38], dans la succession patriarcale de Cilicie[39], ou bien Ignace Philoxène ʿAzīz de Basila, patriarche du Ṭur ʿAbdin (1460-1482) avec le nom d'Ignatius ʿAzīz bar Sobto[40].

La première suggestion correspondrait bien à la grande qualité des décors et du style calligraphique du manuscrit, mais nous obligerait à situer le manuscrit Or. 298 au Ṭur ʿAbdin déjà à la fin du XIVe siècle ou au début du XVe. On pourrait dans ce cas supposer que Daniel l'avait rapporté avec lui. Il faudrait néanmoins supposer qu'après la copie éblouissante de Philoxène, personne ne se soit plus intéressé à ces manuscrits et à leur

38. Barsoum 2003, p. 495. Barsoum avoue néanmoins n'avoir jamais trouvé aucun écrit du patriarche Philoxène.

39. Fiey 1993, p. 269, *GEDSH*, p. 488.

40. Fiey 1993, p. 276, *GEDSH*, p. 488.

contenu pendant un demi-siècle. La deuxième suggestion d'identification placerait la copie du manuscrit vers la fin du XV^e^ siècle, peut-être même après 1480, ce qui, comme nous le verrons, trouverait une correspondance dans la floraison de copies de la *Grammaire métrique* au Ṭur ʿAbdin à partir des années quatre-vingt du XV^e^ siècle. En outre, une copie par Ignatius bar Sobto serait compatible avec la note de restauration, en 1488, liée à son successeur Ignatius Sobo de Arbo.

Malheureusement, nous ignorons l'histoire du Raḥmani 123 et nous ne sommes pas en mesure d'en reconstruire l'origine ni les mouvements au fil des siècles.

Le premier manuscrit provenant du sud-ouest de la Turquie qui présente l'apparat de gloses arabes de Daniel de Mardin est celui de l'église des Quarante-Martyrs de Mardin CFMM 500, copié en 1480, à Qellet, village près de la forteresse de Ṣor (près de Midyat, Ṣor et Hasankeyf)[41]. Le manuscrit à l'origine ne présentait pas les gloses arabes de Daniel de Mardin, qui ont été rajoutées postérieurement, en garshuni[42]. Il en va de même pour les traductions arabes des titres des chapitres, ajoutées, dans le ms. CFMM 500, en garshuni. En outre, le copiste n'a repris que les gloses qui étaient encadrées en rouge, identifiées comme faisant partie du texte, et il a laissé de côté les gloses marginales, pourtant elles aussi de la main de Daniel[43].

Tout au long du XVI^e^ siècle, nous assistons à une floraison de copies de la *Grammaire métrique*, non seulement au Ṭur ʿAbdin, mais aussi dans les régions contiguës, faisant partie des territoires de l'Église d'Orient (par exemple la ville de Gazarta). Dans les tableaux qui suivent, j'ai recensé les copies datées entre la fin du XV^e^ et le XVI^e^ siècle, rangées par ordre chronologique, ainsi que les copies non datées, mais dont la date est estimée au XVI^e^ siècle, provenant de la région du Ṭur ʿAbdin ainsi que de l'Adiabène[44].

41. Dolabani 1994, p. 148. Le manuscrit peut être consulté en ligne sur le site www.vhmml.org/readingRoom/, comme tous les autres mss de la même collection et des collections DCA, MBM, DIYR cités dans cet article.

42. Cf., par exemple, Or. 298 f. 19r = CFMM 50 f. 17v, Or. 298 f. 20r = CFMM 500 f. 18v, Or. 298 f. 26r = CFMM 500 f. 24r, etc.

43. Cf., par exemple, Or. 298 f. 34v-35r = CFMM 500 f. 32v, Or. 298 f. 40r = CFMM 500 f. 40v, etc.

44. Pour des listes des copies de la *Grammaire métrique*, voir Takahashi 2005, p. 359-372 et Farina 2018a, p. 245. Je renvoie au même article pour les renseignements catalographiques sur les manuscrits cités. Dans le recensement de Takahashi, je n'ai pas pris en compte les manuscrits auxquels je ne pouvais accéder, ni au catalogue ni à des images, et pour lesquels les renseignements étaient trop génériques : Ming. 424, Charfet Armalet 15.4.

Manuscrit	Date	Lieu de copie	Écriture	Avec gloses de Daniel de Mardin
Ming. 33	avant 1473[1]	Monastère de Saint-Julien (Homs, Syrie) ?	occidentale	oui (ajoutées après, garshuni)
BL Add 21580	1478	?	occidentale	?
CFMM 500	1480	Qellet	occidentale	oui (ajoutées après, garshuni)
Bodl. Hunt. 1	1491	?	occidentale	non
MBM 144 Sony 152	1493	Mossoul	occidentale	non
BL Arundel Or. 53	1536	Édesse, église des Saints Pierre-et-Paul	occidentale	?
DCA 65	1552	Mardin	orientale	oui
CCM 24	1555	Gazarta	orientale	oui
BL Add 7202 Rich	1560	Ṭur ʿAbdin[2]	occidentale	oui ?
DIYR 370	1564/5	Ṭur ʿAbdin ?	occidentale	seulement deux, en arabe
Bodl. Poc. 298	1572	Dayr al-Zaʿfaran	occidentale	oui, arabe ?[3]
SzB Sachau 183	1583	?	occidentale	?
Ming. 325	1584	Mor-Abḥay (Gargar)	occidentale	?
BnF syr. 261	1585	Mor-Eliya (Mossoul)	occidentale	oui
MBM 141 Sony149	1590	Mardin	occidentale	oui

[1] Selon MINGANA 1933, I, p. 88-89, le colophon, daté 1473 et copié au monastère de Saint-Julien, ne se réfère qu'à des feuillets restaurés, alors que l'ensemble du manuscrit serait plus ancien. Nous n'avons pu accéder qu'au microfilm et nous n'avons pas pu apprécier les éléments qui ont porté Mingana à cette évaluation. Le ms. contient aussi des gloses en garshuni, ajoutées postérieurement, qui ne sont pas de Daniel de Mardin (par ex., f. 6v, 10v).
[2] FORSHALL & ROSEN 1838, p. 94-95. Selon le colophon, le manuscrit a été copié au temps du patriarche Niʿmatallāh. En outre, le colophon et d'autres notes où l'on fait mention du copiste Daniel montrent qu'il a été copié sur le ms. Or. 298. Il faut donc supposer que le manuscrit a été copié près du siège patriarcal ou de la bibliothèque de Niʿmatallāh.
[3] Le catalogue de PAYNE SMITH 1864, p. 671, parle de gloses arabes ; vu la provenance de Dayr al-Zaʿfaran on peut supposer qu'il s'agit des gloses de Daniel, mais il ne nous a pas été possible de le vérifier.

Tableau 1 – Copies datées de la *Grammaire métrique*.

Manuscrit	Date estimée	Lieu de copie	Écriture	Avec gloses de Daniel de Mardin
Charfet Raḥmani 123	?	?	occidentale	oui, arabe
SzB Sachau 29	*ca* 1550	alentours de Midyat ?	occidentale	?
Vat. sir. 193	*ca* 1550	Rome ?[1]	occidentale	?
CFMM 487	XVI^e^ s.	-	occidentale	non
CFMM 503	XVI^e^ s.	Dayr al-Zaʿfaran ?	occidentale	oui
CFMM 505	XVI^e^ s.	-	occidentale	oui
CFMM 506	XVI^e^ s.	-	occidentale	oui (ajoutées après)

[1] Le manuscrit est écrit sur papier occidental et les sections de l'ouvrage sont numérotées en chiffres occidentaux par une « mano umanistica » ; voir les indications dans LEVI DELLA VIDA 1939, p. 302.

Tableau 2 – Copies non datées de la *Grammaire métrique*.

Les données résumées dans ces tableaux montrent que la plupart des copies que nous possédons de la *Grammaire métrique* entre la fin du XV^e^ et le XVI^e^ siècle proviennent de la Turquie sud-orientale et de la région de Mossoul. Les seules exceptions, à notre connaissance, sont trois manuscrits libanais, dont deux copiés par le scribe Joseph de Bišeray[45] et les manuscrits copiés en Occident par les élèves du Collège maronite de Rome, par l'orientaliste Giovanni Battista Raimondi et par le syro-orthodoxe Moïse de Mardin[46].

Il faut aussi observer que les deux manuscrits de la BML ont été copiés tous les deux par Giovanni Battista Raimondi, sur la base de Or. 298, une fois que ce dernier avait été rapporté en Italie par Niʿmatallāh.

En outre, la plupart des manuscrits des deux tableaux contiennent les gloses arabes de Daniel de Mardin et donc descendent, de manière directe ou indirecte, de BML Or. 298. Il est aussi intéressant de remarquer que, dans un certain nombre de cas, les gloses arabes de Daniel ont été rajoutées en un deuxième moment, en général en garshuni, ce qui implique une grande vitalité du texte de la *Grammaire métrique* et un intérêt répandu pour le texte et pour son commentaire, ainsi qu'une certaine circulation des manuscrits avec gloses dans la région du Ṭurʿ Abdin et, comme nous le verrons, même entre communautés diverses, entre syro-orthodoxes et syro-orientaux.

DCA 65 : la *Grammaire métrique* en milieu syro-oriental

Un des manuscrits examinés ci-dessus mérite une attention particulière : il s'agit de DCA 65, copié en 1552 par ʿAbdišoʿ de Gazarta (futur patriarche uniate de l'Église syro-orientale[47]), qui a été récemment commenté par Anton Pritula, dans un article consacré à ʿAbdišoʿ copiste[48]. Ce manuscrit, qui présente bien toutes les gloses de Daniel de Mardin, nous intéresse pour plusieurs raisons.

En premier lieu, il s'agit de la première copie de la *Grammaire métrique* en écriture syriaque orientale, et il représente donc la porte d'accès à ce texte

45. Zotenberg 1874, p. 204, 207. Il s'agit de BnF syr. 260 (1526) et de BnF syr. 252 (1557), copiés à Ḥadeṯ, près de Tripoli et de Mün Syr. 2 (XVI^e^ siècle, Liban).

46. Rome : BML Or. 136 (avant 1592, par G. B. Raimondi), BML Or. 463 (1592 par G. B. Raimondi), les deux copiés de BML Or. 298 ; BNCF Cl. III 77 (XVI^e^-XVII^e^ siècle) ; BAV Sir. 36 (*ca* 1584 par Moïse de Mardin) ; BAV Sir. 422 (deuxième moitié du XVI^e^ siècle, Collège maronite). Vienne : BS Syr. 1 (1553, par Moïse de Mardin).

47. Murre-van den Berg 1999, p. 250-252. Voir aussi Beltrami 1933 et Teule 2011.

48. Pritula 2019.

syro-occidental pour la tradition grammaticale et linguistique syriaque de milieu syro-oriental.

Le colophon, qui a été édité et commenté par Anton Pritula[49], nous informe que le manuscrit a été copié lorsque ʿAbdišoʿ était évêque de Gazarta, dans les environs de Mardin, au monastère Mart-Maryam et Mar-Yaʿqob, près du village de Ḥesna d-Antta. Le colophon donne aussi une liste d'autres monastères des alentours (Dayr al-Zaʿfaran, Mar-Behnam, etc.), en les accompagnant d'éloges qui situent clairement l'activité de copie dans un milieu syro-orthodoxe et dans une ambiance d'amitié et de collaboration. En outre, le colophon fait mention de plusieurs personnes qui ont participé à la réalisation du manuscrit, parmi lesquelles Rabban Niʿma, qui a tracé les lignes rouges qui délimitent les colonnes de texte. Comme l'a supposé Pritula, ce dernier pourrait bien être identifié comme le futur patriarche Niʿmatallāh[50].

DCA 65 présente en effet une mise en page assez particulière, la page étant divisée en deux colonnes marquées par une double ligne rouge, avec le texte métrique dans la colonne interne et les gloses distribuées dans la colonne externe, comme s'il s'agissait d'un commentaire continu (elles ne sont donc plus entourées par des « boules » rouges comme dans les copies plus anciennes, dont BML Or. 298).

ʿAbdišoʿ précise aussi qu'il a exécuté sa copie à partir de trois manuscrits de la *Grammaire métrique*. Nous avons vu plus haut qu'à cette époque, aux alentours de Mardin et de Dayr al-Zaʿfaran, pullulaient des copies de ce texte, et on peut supposer que l'un des exemplaires utilisés fut BML Or. 298, qui, comme nous le verrons dans la suite, était la propriété personnelle de Niʿmatallāh.

DCA 65 est à son tour à l'origine de la deuxième copie syro-orientale de la *Grammaire métrique*, CCM 24, copié à Gazarta en 1555 par le célèbre copiste ʿAṭaya[51], qui affirme avoir utilisé comme exemplaire un manuscrit copié par ʿAbdišoʿ. Le manuscrit a donc été copié à l'occasion d'un séjour de ce dernier dans la ville. Pritula observe aussi que ʿAṭaya était un partisan de la ligne patriarcale non-schismatique de l'Église de l'Est, lié au patriarche Élie VI, et donc n'était pas un partisan de ʿAbdišoʿ[52].

49. Pritula 2019, p. 306-307.

50. Cf. les considérations dans ce sens dans Pritula 2019, p. 308.

51. Pritula 2019, p. 311-314. Sur ce scribe très actif entre 1536 et 1594, voir Murre-van den Berg 2015, p. 90 et Wilmshurst 2000, p. 114.

52. Voir aussi Wilmshurst 2000, p. 114. Pour Élie VI, voir Murre-van den Berg 1999, p. 238-239. L'hostilité du copiste envers le parti uniate transparaît aussi dans des vers qu'il a composés en 1578, pour condamner l'apostasie de Niʿmatallāh : « En l'année 1887

La copie de la *Grammaire métrique* faite par ʿAbdišoʿ à Mardin a permis une diffusion du texte de la *Grammaire* en milieu oriental et montre comment l'intérêt pour ce texte a franchi les limites communautaires et politiques.

Les relations entre ʿAbdišoʿ et Niʿmatallāh ne se sont pas limitées au séjour de l'évêque de Gazarta à Mardin. Il est probable que les deux prélats ont échangé au sujet de la réunion de leurs Églises avec Rome, une fois devenus patriarches, après que ʿAbdišoʿ, en 1562, fut allé en Italie et eut obtenu la reconnaissance du pape Pie IV. En effet, nous avons retrouvé à l'intérieur du manuscrit BML Or. 196, qui a appartenu à Niʿmatallāh, un feuillet de la main de ʿAbdišoʿ qui contient un brouillon d'une partie de sa profession de foi, qui fut lue (en son absence) au concile de Trente[53].

La bibliothèque de Niʿmatallāh et ses sources

Comme nous l'avons évoqué plus haut, le ms. BML Or. 298 fait partie d'une vaste collection de manuscrits que Niʿmatallāh a apportée à Rome lors de sa fuite. Nous essayerons de montrer, dans ce qui suit, qu'une partie de ces livres étaient la propriété personnelle du patriarche et qu'ils faisaient partie d'un legs de sa famille.

Niʿmatallāh était le petit-neveu du patriarche de l'Église syro-orthodoxe Jean bar Šayallāh (1484-1493)[54], une figure majeure dans l'histoire politique et culturelle du Ṭur ʿAbdin à la fin du XV^e^ siècle, dont nous possédons un récit biographique (en trois versions) : la version la plus riche se trouve dans le ms. Cambridge Dd 3.8, édité et traduit par Bcheiry[55]. Par ce récit nous apprenons que Jean bar Šayallāh avait reçu une éducation philosophique et scientifique de très haut niveau, et qu'il s'était créé une vaste bibliothèque, qu'il avait ensuite léguée à ses descendants. Le premier à hériter de la bibliothèque fut le frère de Bar Šayallāh, Nūr al-Dīn, le grand-père de

du susdit roi Hellène (1576 de notre ère) le 10 du mois de mars, pendant le grand jeûne de Notre Seigneur, Nēʾmê, le patriarche des Jacobites, se fit païen à Amed ; et il ne s'est pas souvenu, le misérable, du jour du jugement que fera le Seigneur » (trad. de Vosté 1936, p. 34). Les vers ont été ajoutés par ʿAṭaya à l'intérieur d'un missel syro-oriental (NDS 92) qu'il a copié dans une grotte où il s'était réfugié lorsqu'une épidémie avait frappé la ville de Gazarta (sur cet épisode voir aussi Levi della Vida 1948, p. 7 et Wilmshurst 2000, p. 56).

53. Cf. Farina 2018b. Niʿmatallāh entretint d'ailleurs des relations aussi avec le parti adverse, comme le démontre son échange épistolaire avec l'évêque Élie, émissaire du patriarche de l'Église de l'Est Simon Denḥa, qui vint à Rome en 1581 (cf. Borbone & Farina 2014).

54. Un arbre généalogique de la famille se trouve dans Bcheiry 2013, p. 7.

55. Bcheiry 2013.

Niʿmatallāh. Ce dernier formula un legs où la propriété et le contrôle de ce patrimoine inaliénable étaient transférés à ses descendants, avec défense de le vendre et l'obligation de veiller sur les livres[56]. Niʿmatallāh, en tant qu'aîné de Nūr al-Dīn, avait donc hérité de ces livres.

Plusieurs indices, que nous avons pu recueillir au cours du catalogage des manuscrits syriaques de la BML (2009-2012) mené avec Pier Giorgio Borbone, nous permettent de retracer certains des manuscrits mentionnés dans la biographie de Bar Šayallāh, ou du moins de lancer des hypothèses fondées[57]. Le récit de la vie de Jean bar Šayallāh revient deux fois sur les livres étudiés ou acquis par le patriarche. Dans la première partie du texte, on mentionne des œuvres qu'il a étudiées au cours de sa formation. À la fin de la biographie, on donne une petite liste des livres qu'il a légués à son frère et à ses descendants.

Le biographe de Jean bar Šayallāh nous informe qu'il collectionna tous les livres de Barhebraeus[58]. En effet, si nous observons la liste des livres de Niʿmatallāh, nous pouvons retrouver la *Grammaire métrique* (BML Or. 298), les *Ktābā d-ṣemḥē* (BML Or. 208, 1292), *Ḥewat ḥekmtā* (BML Or. 69 et 83), *Awṣār ʾrāzē* (BML Or. 230), *Hūddāyē* (Or. 297), *Ktābā d-mnārat qūdšē* (BNCF Cl. III 54), *Ktābā d-maktabānūt zabnē* (BML Or. 366), *Muḫtaṣar fī al-duwal* (BML Or. 93), *Ktābā d-tēgrat tēgrātā* (BML Or. 342) et le *Ktābā d-sullāqā hawnānāyā* (BnF syr. 244)[59].

Dans le tableau qui suit, nous proposons des correspondances entre les textes et les livres cités dans la vie de Bar Šayallāh et les manuscrits que nous savons avoir appartenu à Niʿmatallāh, soit par des notes apposées au moment du passage à Ferdinando de' Medici, soit par des gloses de sa main.

56. Bcheiry 2013, p. 57.

57. Cf. à cet égard Borbone 2016, p. 213-214.

58. Bcheiry 2013, p. 32.

59. Un autre aspect intéressant dans cette liste est que les manuscrits en question se divisent très clairement en deux groupes : un premier groupe (BML Or. 208, 230) qui a été copié à la fin du XIII^e^ siècle à Barṭelli (près de Mossoul, la ville d'origine de la famille de Bar Šayallāh) et un deuxième groupe (tous les autres manuscrits) qui a été copié dans la deuxième moitié du XIV^e^ siècle aux environs de Mardin (à l'exception de BML Or. 298, mais dont le copiste provenait tout de même de Mardin). Il s'agit donc de lots de manuscrits assez homogènes, qui font penser à des acquisitions systématiques ou à des transferts de collections. La seule exception parmi les ouvrages de Barhebraeus de la collection de la BML est représentée par le ms. Or. 86, qui contient le *Ktābā d-remzē wa-mʿīrānwātā d-Abū ʿAlī bar Sīnā* (Takahashi 2005, p. 265-266) et qui a été acheté en Orient par Giovanni Battista Vecchietti et ensuite envoyé en Italie par l'intermédiaire de Marino Agudi (fiche de Pier Giorgio Borbone dans Fani & Farina 2012, p. 150). Néanmoins, le manuscrit a été copié en 1278 à Barṭelli.

Livre dans la *Vie* de Jean bar Šayallāh	Manuscrit	Preuve d'appartenance à Niʿmatallāh	BNCF Cl. III 102
Ktābā d-grammaṭīqī (= *Grammaire métrique* de Barhebraeus, p. 30, Cam Dd. 3.8, f. 82vb)	BML Or. 298	*Da Monsignor Patriarca* sur le contreplat	n. 88, f. 14r
Ktābā d-ṣemḥē (p. 30, Cam Dd. 3.8, f. 82vb)	BML Or. 208	*Da Monsignor Patriarca* sur le contreplat	
Ḥewat ḥekmtā (p. 33-34, Cam Dd. 3.8, f. 83rb-83va)	BML Or. 69 et Or. 83	*Da Monsignor Patriarca* sur le contreplat de Or. 83, gloses de la main de Niʿmatallāh dans les deux mss	n. 83-84, f. 13v
Awṣār ʾrāzē (p. 56, Cam Dd. 3.8, f. 87rb) (1)	BML Or. 230	*Da Monsignor Patriarca* sur le contreplat	n. 82, f. 13v ?
Hūddāyē (p. 56, Cam Dd. 3.8, f. 87rb) (1)	BML Or. 297	Restauration de la main de Niʿmatallāh f. 2v (reliure occidentale plus récente)	n. 96, f. 14v ?
Ktābā d-ʾrāzānyātā = Rituel du baptême ? cf. Payne Smith 1864, II, p. 3875 (p. 57, Cam Dd. 3.8, f. 87rb)	BML Or. 437	*Da Monsignor Patriarca* sur le contreplat	n. 95, f. 14v
Livre des seize prophètes (en arabe) (1)	BML Or. 59		n. 72, f. 18r
(1) Cf. Borbone 2016, p. 213.			

Tableau 3 – Manuscrits qui auraient appartenu à Jean bar Šayallāh.

À cette liste il faudrait aussi peut-être ajouter le *Ktābā d-remzē* (p. 34, Cam Dd. 3.8, f. 83va) contenu dans le ms. BML Or. 86. Ce manuscrit n'est pas arrivé en Italie avec Niʿmatallāh, mais a été acheté par le marchand Giovanni Battista Vecchietti et envoyé à Rome par l'intermédiaire de Marino Agudi, marchand à Alep (cf. *supra* note 59). Le manuscrit est cité dans l'inventaire Cl. III 102, f. 17r. Vecchietti, qui voyageait aux ordres de Ferdinando de' Medici, avait reçu des instructions détaillées sur les livres à acheter, de la part de Giovanni Battista Raimondi mais aussi de Niʿmatallāh, comme le montrent des documents de l'ASFi (Misc. Med. 719, doc. 2 et doc. 51). Il est donc possible que ce manuscrit ait été récupéré en suivant les instructions de ce dernier, même parmi ses propres livres.

Il reste plusieurs livres dans la liste de la *Vie* de Bar Šayallāh que nous n'avons pas pu identifier[60] : des copies de l'Ancien et du Nouveau Testament, le livre de Bar Ḫayrūn, le *Leksīqōn* de Bar Ġārīb, l'*Ethicon* de Barhebraeus, « deux histoires », le livre des Lévites, l'écrit de Philoxène Patriarche, le livre de Bar Ṣalibi, la *Didascalia Apostolorum* en arabe.

60. Bcheiry 2013, p. 57.

Les manuscrits de Daniel de Mardin

Niʿmatallāh possédait plusieurs manuscrits copiés ou annotés par Daniel de Mardin, qui était aussi un important commentateur des œuvres de Barhebraeus, auteur de versions et résumés de ses textes en arabe. Parmi les cinq manuscrits d'ouvrages de Barhebraeus copiés ou annotés par Daniel qui subsistent aujourd'hui, trois ont certainement appartenu à Niʿmatallāh :

1. BML Or. 69-83 *Butyrum sapientiae* (1340), qui constituaient à l'origine un seul manuscrit. Le manuscrit a été acheté en 1367 et annoté par Daniel, comme l'indique une note d'achat dans Or. 69 f. 1r[61]. Il contient en outre des gloses arabes et syriaques de la main de Niʿmatallāh.
2. BML Or. 298 (1360) *Grammaire métrique*, dont nous avons discuté dans la première partie de cet article. Comme nous l'avons vu plus haut, nous ne savons pas quand ce manuscrit est rentré d'Égypte au Ṭurʿ Abdin. La *Vie* de Bar Šayallāh raconte qu'il visita le monastère de Dayr al-Suryan avec son prédécesseur, avant de devenir patriarche.
3. BML Or. 342 *Traité des traités (Mercatura preciosa)*, gloses arabes et syriaques de la main de Niʿmatallāh et feuillets avec texte syriaque de sa main insérés dans le corps du codex.

Un quatrième manuscrit, BnF syr. 244, dont les f. 1-41 ont été copiés par Daniel de Mardin[62], semble être passé par les mains de G. B. Raimondi et donc pourrait bien faire partie du legs de Niʿmatallāh[63]. Le manuscrit a été copié avant 1382 pour les premiers 41 folios, qui forment la première partie, *Le Livre de l'ascension de l'esprit.* On pourrait même supposer que Daniel mourut avant de terminer la copie. Le f. 3v contient deux gloses latines *(sinus rectus*, *sinus versus)* dans un diagramme, qui paraissent bien de la main de G. B. Raimondi. En outre, sur le frontispice au f. 2r, on lit un titre italien *Cose speciali (?) d'Astrologia et altro*, qui montre que le manuscrit s'est trouvé autrefois entre des mains italiennes. Il y a également une note de transfert de propriété (il n'est pas explicitement question de vente) de

61. Takahashi 2004, p. 16.

62. Takahashi 2004, p. 603 et 2005, p. 386. Zotenberg 1874, p. 200-201. Le manuscrit a de nombreuses gloses arabes et une glose grecque (f. 14r, en majuscules), de la main de Daniel. Il peut être consulté en ligne sur le site de la BnF : https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc109461b

63. Une confirmation ultérieure pourrait se trouver dans cette entrée de l'inventaire BNCF I. III 102, f. 14r : « 93-: Un volume con cartoni, coperto di pelle negra vecchia, contiene l'Astronomia, come l'Almagesto di Tolomeo, fatta da Mar Gregorio ben Abri » (« Un volume avec [les plats en] carton, recouvert de vieux cuir noir, il contient l'Astronomie, comme l'Almageste de Ptolémée, faite par Mar Gregorio ben Abri » [= Barhebraeus]).

Rabban Dawūd ibn Qašafū au prêtre Quryaqos, en 1485. Dawūd ibn Qašafū était un important astronome et scientifique et il est mentionné dans la vie de Jean bar Šayallāh comme ayant été son professeur d'astronomie[64].

Les manuscrits du patriarcat du Ṭur ʿAbdin

On a vu que le deuxième colophon du BML Or. 298, daté Midyat 1488, mentionne le patriarche Ignatius du Ṭur ʿAbdin (= Ignatius Sobo de Arbo, 1482-1488[65]). En outre, à la fin du colophon, est mentionnée la mort du maphrien d'Orient ʿAzīz Saʿardaya (de Siirt). Il s'agit de ʿAzīz, le neveu du patriarche de Mardin, Ignatius Ḫalaf (1456-1484)[66]. Ce colophon nous montre donc des liens avec les deux patriarcats concurrents du Ṭur ʿAbdin et de Mardin.

La collection de Niʿmatallāh de la BML conserve un autre manuscrit lié aux patriarches du Ṭur ʿAbdin : l'Or. 297, qui contient le *Nomocanon* de Barhebraeus[67]. Le manuscrit a été copié en 1357 pour le futur premier patriarche du Ṭur ʿAbdin Ignatius Sobo Salḥoyo (1364-1389)[68]. Selon une note ajoutée postérieurement (f. 188r), ce manuscrit était la propriété du patriarche du Ṭur ʿAbdin Ignatius ʿAzīz bar Sobto (1460-1482), qui le donna au monastère de Mor-Yaʿqub-le-reclus à Ṣalaḥ AG 1780 (= AD 1468/69)[69]. Au f. 190r une note arabe atteste la donation *(waqf)* d'une vigne aux alentours de Ṣalaḥ en 1483/4, ce qui nous donne une limite inférieure pour la présence du manuscrit au patriarcat du Ṭur ʿAbdin.

Autres communautés syriaques et autres circulations

Niʿmatallāh n'est pas le seul à apporter à Rome, dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle, d'importants manuscrits à contenu linguistique. En

64. Bcheiry 2013, p. 31, spéc. n. 51.

65. Assemani 1742, p. 113, semble suggérer une identification avec son prédécesseur Ignatius ʿAzīz Bar Sobto (1460-1482).

66. Ce dernier avait été élevé dans sa jeunesse avec le futur patriarche de Mardin Jean bar Šayallāh (1484-1493). À la mort de son oncle, le parti qui le soutenait pour la succession au patriarcat avait été défait et il avait dû céder face au parti de son ancien compagnon Jean bar Šayallāh. Dans la biographie de Bar Šayallāh, on raconte qu'ils s'étaient ensuite réconciliés.

67. Assemani 1742, p. 101-106.

68. Colophon f. 188r. D'autres notes sur les derniers feuillets du manuscrit enregistrent des événements importants de la vie du patriarche et de sa famille.

69. Sur ce personnage et son œuvre, voir la thèse de Roberto Bertozzi, *Five Spiritual Works by ʿAzīz Bar Sābtā Abū 'l-Maʿānī*, soutenue à l'université de Pise le 18 juin 2020.

milieu syro-oriental, les patriarches uniates Sullaqa et ʿAbdišoʿ, ou bien un émissaire du patriarche syro-oriental Élie VI bar Giwargis, pourraient avoir fait de même.

Nous pouvons trouver les traces de certains (très peu pour l'instant) de leurs manuscrits à travers les notes de propriété que nous identifions du moins dans une grammaire syriaque et dans un lexique syro-arabe, ayant appartenu au même catholicos de l'Église syriaque de l'Est, Šemʿon bar Mama.

Le ms. Petermann 9 de la Staatsbibliothek de Berlin (copié en 1260), contient un recueil de textes logiques et grammaticaux. Au f. 239r on trouve une note qui dit « ce livre de logique est au catholicos *(qatōliqā)* Mar Šemʿon bar Mama » et au-dessus, on a ajouté *mnāḥā* « tranquille », voire « défunt ». Il s'agit vraisemblablement du patriarche Šemʿon VII bar Mama (1538/9-1558), le dernier patriarche de la lignée des *nāṭar kūrsyā* Bar Mama avant le schisme de Sullaqa (1552)[70].

Le manuscrit est aujourd'hui à Berlin, mais nous savons qu'il est passé par Rome, car il présente, au f. 4r, une note de propriété du collège de San Pietro in Montorio. Ce couvent était le siège, au XVII^e^ siècle, d'un important collège où Tommaso di Novara (Giovanni Battista Obicini), ancien gardien de Terre Sainte, enseigna l'arabe.

Le ms. Vat. sir. 417 (copié en 1246 à Bagdad)[71], contient le lexique syro-arabe de Išoʿ bar ʿAli. Lui aussi présente la mention du catholicos Šemʿon bar Mama, dans une attestation de propriété. Au f. 1r nous trouvons la note « Ce livre du lexique est au catholicos *(qatōliqā)* Mar Šemʿon bar *mnāḥā* Mama », suivi d'une menace : « damné soit-il et maudit dans les cieux et sur terre, celui qui le vole, Amen. »

70. Cette note se trouve sur le feuillet de garde, un feuillet en papier occidental avec filigrane représentant une main à manchette surmontée d'une fleur à cinq pétales. On trouve des filigranes semblables (mais pas identiques) dans des manuscrits provenant de l'Empire ottoman entre la fin du XIV^e^ et le début du XVII^e^ siècle (Velkov 2005, p. 25-26 ; 368-370). Le même filigrane figure sur un papier qui a été vraisemblablement ajouté au manuscrit lors d'une restauration. On retrouve un filigrane semblable (mais pas identique) aussi sur un document conservé à l'ASFi (Misc. Med. 719, doc. 8), parmi les papiers de l'orientaliste Giovanni Battista Raimondi. Il s'agit d'une lettre qu'il a reçue de Giovanni Battista Britti, lorsqu'il voyageait en Orient, datée de Goa en 1586. Nous devons en tout cas situer la note de propriété dans le cadre d'une restauration du manuscrit, peut-être en prévision de son transport en Occident. Ou bien s'agit-il d'une reliure faite à Rome avec du papier local ?

71. Mai 1831, p. 64. Le ms. peut être consulté en ligne sur le site de la BAV : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.417.

Une autre note de propriété, qui paraît plus ancienne, se trouve au f. 265r, à côté du colophon. Ici la note paraît de la propre main de l'annotateur, car il se définit comme *mḥīlā* « le pauvre » : « Ce livre du lexique est au pauvre Šemʿon catholicos bar [?] Qui est connu GGTY [?] ».

Ce manuscrit est l'antigraphe de la dernière partie du Vat. sir. 194 (Ecchellensis 27)[72], un recueil grammatical copié par le maronite Sarkīs al-Rizzī au XVI^e^ siècle. Joseph Assemani, dans la *Bibliotheca Orientalis*[73], en parlant de ce manuscrit, affirme avoir vu son antigraphe, daté 1246, dans la bibliothèque de San Pietro in Montorio. Cette remarque est confirmée par une note, aujourd'hui partiellement effacée, au f. 1v, qui atteste la propriété de ce monastère.

Il faut donc supposer que Petermann 9 et Vat. sir. 417, provenant de la même région, copiés à la même époque et ayant tous les deux appartenu au patriarche syro-oriental Šemʿon VII bar Mama, se trouvaient à un certain moment au collège de San Pietro in Montorio. Ils étaient à Rome déjà à la fin du XVI^e^ siècle ou début du XVII^e^, puisque Rizzī en a utilisé un. Mais comment y étaient-ils parvenus ?

On pourrait imaginer que Sullaqa ou ʿAbdišoʿ les avaient apportés lors de leurs missions, s'ils avaient eu accès à la bibliothèque patriarcale, mais cette hypothèse est problématique, étant donné que les deux patriarches uniates étaient les adversaires du parti des successeurs de Šemʿon bar Mama.

Une alternative, peut-être à préférer, serait que les manuscrits auraient été apportés à Rome par le moine syro-oriental ʿAbd al-Masīḥ, envoyé à Rome par Élie VI (voir *supra*). Comme l'a démontré Pier Giorgio Borbone[74], le voyage de ʿAbd al-Masīḥ fut aussi l'occasion de l'établissement du « *negotio caldeo* », un accord entre la « *congregatione* » de la Typographia Medicea, signé en 1587, pour l'impression de textes religieux, mais aussi de dictionnaires, destinés aux communautés syro-orientales. Le manuscrit de la profession de foi servit de modèle pour la préparation de la police syriaque orientale à employer dans ce négoce. Dans le contrat entre le moine et les administrateurs de la Typographia Medicea, on mentionne clairement l'intention d'imprimer « lexichi in chaldeo con l'expositione arabica »[75], ce qui correspond exactement au contenu de Vat. sir. 417. On peut imaginer que ce manuscrit ainsi que Petermann 9 aient été apportés

72. Assemani & Assemani 1756-1759, II, p. 410-414. Le ms. peut être consulté en ligne sur le site de la BAV : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.194.

73. Assemani 1719-1728, III, p. 307.

74. Borbone 2014.

75. Cf. Borbone 2014, p. 225.

pour servir de modèle pour l'impression. Cette deuxième hypothèse serait plus compatible avec le fait que le manuscrit appartenait à la dynastie de Bar Mama.

Petermann 9 et Vat. sir. 417, à la fin du XVI^e^ siècle ou au tout début du XVII^e^, étaient en tout cas accessibles aux maronites de Rome, comme l'atteste non seulement la copie faite par Rizzī, mais aussi une note de lecture (tardive) sur Petermann 9, f. 6r, de « Francesco, Giu. Mehaseb Maronita » (sur une feuille avec le même filigrane que nous avons vu au f. 239r).

Conclusions

Nous avons essayé de montrer comment, entre la fin du XV^e^ et le XVI^e^ siècle, un intérêt rénové pour la grammaire syriaque porte, en milieu syro-orthodoxe et syro-oriental, à une activité de copie de plus en plus vivace et, pour la première fois, à une perméabilité mutuelle des études grammaticales des deux communautés.

En outre, l'intensification des relations entre les Églises orientales et l'Église de Rome, encourageant les voyages des deux côtés, stimule aussi le transfert de manuscrits. Une vague de textes syriaques, dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle, contribue de manière fondamentale au développement des études bibliques et orientalistes et des connaissances linguistiques européennes.

Les maronites ont joué un rôle crucial dans le développement d'une nouvelle transmission et d'une réélaboration de la tradition grammaticale syriaque, en Occident, souvent en latin, à partir de la dernière décennie du XVI^e^ siècle. Ils ont recueilli, fusionné et adapté divers éléments provenant des traditions orientale et occidentale, qui étaient jusqu'à cette époque bien séparées. Plusieurs manuscrits grammaticaux copiés entre la fin du XVI^e^ et le début du XVII^e^ siècle en témoignent. Par exemple, le ms. Vat. sir. 194 que nous avons mentionné plus haut, copié par Sarkīs al-Rizzī, contient plusieurs traités grammaticaux et lexiques d'auteurs syro-occidentaux (Eudochos de Melitène), mais surtout syro-orientaux (Élie de Nisibe, Jean bar Zoʿbi, Išoʿyahb bar Malkon, Išoʿ bar ʿAli). Pour plusieurs de ces ouvrages, il s'agit d'une des premières copies en écriture syro-occidentale. De même, le ms. BML Or. 100, copié à Rome par un autre élève du Collège maronite, le futur patriarche Georges ʿAmīrā, contient un mélange de traités grammaticaux occidentaux (Dawid bar Pawlos) et orientaux (Élie de Nisibe, Išoʿyahb bar Malkon). ʿAmīrā, qui a copié plusieurs autres manuscrits grammaticaux aujourd'hui à la BML, est l'auteur de la première grande synthèse de la théorie grammaticale syriaque, issue d'une réélaboration

à la fois des anciennes grammaires orientales et occidentales et de la grammaire gréco-latine qui était enseignée aux élèves du Collège[76].

Liste des abréviations

ASFi = Archivio di Stato di Firenze
BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana
BL = British Library
BML = Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze
BNCF = Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze
BnF = Bibliothèque nationale de France
BS = Bayerische Staatsbibliothek
CCM = Cathédrale chaldéenne de Mardin
CFMM = Église des Quarante Martyrs de Mardin
DCA = Diocèse chaldéen d'Alqoš
DYR = Diyarbakır, Meryem Ana Kilisesi
HMML = Hill Museum and Manuscript Library
MBM = Monastère de Mar Behnam
Ming. = Mingana Collection (Birmingham)
NDS = Monastère de Notre-Dame-des-Semences, près d'Alqoš
SzB = Staatsbibliothek zu Berlin
ZFRN = Monastère de Dayr Zaʿfaran

Bibliographie

Assemani 1719-1728 : Joseph Simonius Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 4 vol., Roma, Sacra Congregatio Propaganda Fide.

Assemani & Assemani 1756-1759 : Stefanus Evodius Assemani & Joseph Simonius Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus...*, Romae, ex. Typ. Linguarum Orientalium Angeli Rotilii.

Assemani 1742 : Stefano Evodio Assemani, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. Orientalium catalogus, Stephanus Evodius Assemanus ... recensuit, digessit, notis illustravit, Antonio Francisco Gorio curante*, Florentiae, ex Typographio Albiziniano.

Barsoum 2003 : Ignatios Aphram Barsoum & Matti Moosa (trad.), *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway nj, Gorgias Press.

Barsoum 2008 : Ignatios Aphram Barsoum & Matti Moosa (trad.), *History of the Zaʿfaran Monastery*, Piscataway nj, Gorgias Press – Beth Antioch Press.

Bcheiry 2013 : Iskandar Bcheiry, *The Account of the Syriac Orthodox Patriarch Yūḥanun Bar Šay Allāh (1483-1492)*, Piscataway nj, Gorgias Press.

Beltrami 1933 : Giuseppe Beltrami, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.

76. Sur la grammaire de ʿAmīrā et sur son rôle dans la diffusion de la grammaire syriaque en Occident, voir Contini 1994 et Farina *à paraître*.

Binggeli *et al. à paraître* : André Binggeli, Françoise Briquel Chatonnet, Muriel Debié, Youssef Dergham, Alain Desreumaux, Jibrail Dib & avec la collab. de Jacques Vinourd, *Catalogue des manuscrits syriaques et garshuni du patriarcat syriaque-catholique de Charfet (Liban). 1, Fonds patriarcal (Raḥmani) 1-125*, Liban, Darʿun-Harissa, Presses patriarcales de Charfet.

Borbone 2013 : Pier Giorgio Borbone, « Syriac and Garšūnī Manuscripts Produced in Rome in the Collection of the Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 13, p. 3-16.

Borbone 2014 : Pier Giorgio Borbone, « The Chaldean Business: The Beginnings of East Syriac Typography and the Profession of Faith of Patriarch Elias (Vat. Ar. 83, ff. 117-126) », *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 20, p. 211-258.

Borbone 2016 : Pier Giorgio Borbone, « Un progetto di bibbia poliglotta di Giovanni Battista Raimondi e il ms. Firenze, Biblioteca medicea laurenziana, Or. 58 (9a1) », dans C. Baffioni, R. B. Finazzi, A. Passoni Dell'Acqua & E. Vergani (éds), *Bibbia e Corano : edizioni e ricezioni*, Roma, Bulzoni, p. 191-228.

Borbone 2017 : Pier Giorgio Borbone, « "Monsignore Vescovo di Soria", also Known as Moses of Mardin, Scribe and Book Collector », dans A. D. Pritula & A. K. Ermolaeva (éds), *Christian Orient*, Saint Petersburg, The State Hermitage Museum, Russian Academy of Science, p. 79-114.

Borbone & Farina 2014 : Pier Giorgio Borbone & Margherita Farina, « New Documents concerning Patriarch Ignatius Na'matallah (Mardin, ca. 1515 - Bracciano, near Rome, 1587). 1, Elias the "Nestorian" Bishop », *Egitto e Vicino Oriente* 37, p. 179-189.

Casari 2012 : Mario Casari, « Eleven Good Reasons for Learning Arabic in Late-Renaissance Italy: A Memorandum by Giovani Battista Raimondi », dans M. Israëls & L. Waldman (éds), *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, Firenze, Villa i Tatti, p. 545-557.

Contini 1994 : Riccardo Contini, « Gli inizi della linguistica siriaca nell'Europa rinascimentale », *Rivista degli studi orientali*, 68, p. 15-30.

Dolabani 1994 : Filoksinos Yuhanna Dolabani, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Zaʿfaran Monastery, Edited with an Introduction by Gregorios Ibrahim*, Damascus, Sidawi Printing House.

Fani & Farina 2012 : Sara Fani & Margherita Farina (éds), *Le vie delle lettere: la Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, Firenze, Mandragora.

Farina 2012 : Margherita Farina, « La nascita della Tipografia Medice: personaggi e idee », dans Fani & Farina 2012, p. 43-72.

Farina 2013 : Margherita Farina, « Uno scambio epistolare fra Mario Schepani e Giovanni Battista Raimondi: lo studio della lingua araba nel tardo rinascimento, interesse scientifico e curiosità », *Egitto e Vicino Oriente* 36, p. 63-72.

Farina 2015 : Margherita Farina, « La *Grammatica Metrica* di Barhebraeus (XIII sec.) e le sue glosse: Siriaco, greco e arabo in contatto », dans M. Benedetti (éd.), *Rappresentazioni linguistiche dell'identità*, Napoli (Quaderni di AIΩN NS 3), p. 107-125.

Farina 2016 : Margherita Farina, « Barhebraeus' *Metrical Grammar* and Ms. BML Or. 298: Codicological and Linguistic Remarks », *Studi classici e orientali* 62, p. 345-360.

Farina 2017 : Margherita Farina, « The Syro-Arabic glosses to Barhebraeus' *Metrical Grammar* », dans P. Molinelli (éd.), *Language and Identity in Multilingual Mediterranean Settings: Challenges for Historical Sociolinguistics*, Berlin – Boston, Mouton De Gruyter, p. 157-170.

FARINA 2018a : Margherita FARINA, « Manuscrits de grammaires et lexiques syriaques », dans M. Farina (éd.), *Les auteurs syriaques et leur langue,* Paris, Geuthner (Études syriaques 15), p. 243-254.

FARINA 2018b : Margherita FARINA, « A New Autograph by ʿAbdīšōʿ Marūn: Renaissance, Rome and the Syriac Churches », *Journal of Eastern Christian Studies* 70, p. 241-256.

FARINA *à paraître* : Margherita FARINA, « Amira's *Grammatica Syriaca*: Genesis, Structure and Perspectives », dans E. Leuschner & G. Wolf (éds), *Proceedings of the Workshop Typographia Linguarum Externarum: The Medici Oriental Press: Knowledge and Cultural Transfer around 1600, Florence 11-12 January 2018*, Firenze, Olschki.

FIEY 1993 : Jean Maurice FIEY, *Pour un Oriens Christianus Novus : répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut, Franz Steiner Verlag.

FORSHALL & ROSEN 1838 : Josiah FORSHALL & Friedrich ROSEN, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. 1, Codices syriacos et carshunicos amplectens*, London, British Museum.

GEDSH : Sebastian BROCK, Aaron M. BUTTS, George A. KIRAZ & Lucas VAN ROMPAY, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2011.

GEMAYEL 1984 : Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe : du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de ʿAyn-Warqa (1789)*, Beyrouth.

GIAMIL 1902 : Samuel GIAMIL, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyrorum Orientalium seu Chaldeorum Ecclesiam nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae*, Roma, Ermanno Loescher & C.

HAYEK 2015 : Ignace Antoine II HAYEK, *Le relazioni della Chiesa Siro-giacobita con la Santa Sede dal 1143 al 1656*, éd. par P. G. Borbone & J. Daccache, Paris, Geuthner.

JONES 1994 : Robert Jones, « The Medici Oriental Press (Rome 1584-1614) and the Impact of its Arabic Publications on Northern Europe », dans G. A. Russel (éd.), *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Leiden, Brill, p. 88-108.

LEVI DELLA VIDA 1939 : Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

LEVI DELLA VIDA 1948 : Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Aggiunte a «Studi e testi» 92).

MAI 1831 : Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus. 5*, Romae, Typis vaticanis.

MINGANA 1933 : Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement*, Cambridge, W. Heffer & Sons.

MURRE-VAN DEN BERG 1999 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, « The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteenth Centuries », *Hugoye: Journal of Syriac studies* 2, 2, p. 235-264.

MURRE-VAN DEN BERG 2015 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces*, Leuven – Paris – Bristol CT, Peeters.

PAYNE SMITH 1864 : Robert PAYNE SMITH, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae. Pars sexta codices syriacos, carshunicos, mendaeos complectens*, Oxford.

PIEMONTESE 1989 : Angelo Michele PIEMONTESE, *Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d'Italia*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato.

PIEMONTESE 1993 : Angelo Michele PIEMONTESE, « Leggere e scrivere "Orientalia" in Italia », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. Serie 3*, 23, 2, p. 427-453.

PIGULEVSKAYA 1960 : Nina PIGULEVSKAYA (Нина Пигулевская), « Katalog sirijskih rukopisej Leningrada (Каталог сирийских рукописей Ленинградаь », *Palestinskij Sbornik (Палестинский сборник)* 6 (69).

PRITULA 2019 : Anton Pritula, « ʿAbdīšōʿ of Gāzartā, Patriarch of the Chaldean Church as a Scribe », *Scrinium* 15, p. 297-320.

SACHAU 1899 : Edward SACHAU, *Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, Asher.

SALTINI 1860 : Guglielmo Enrico SALTINI, « Della stamperia medicea orientale e di Giovani Battista Raimondi », *Giornale storico degli archivi toscani* 4, p. 257-308.

SWANSON 2013 : Mark N. SWANSON, « Dāniyāl Al-Suryānī l-Mārdīnī », dans D. R. Thomas & A. Mallett (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 5, 1350-1500*, Leiden – Boston, Brill, p. 194-198.

TAKAHASHI 2004 : Hidemi TAKAHASHI, *Aristotelian Meteorology in Syriac*, Leiden – Boston, Brill.

TAKAHASHI 2005 : Hidemi TAKAHASHI, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway NJ, Gorgias Press.

TEULE 2011 : Herman G. B. TEULE, « ʿAbdishoʿ of Gazarta », dans *GEDSH*, p. 4.

TEULE 2016 : Herman G. B. TEULE, « Les professions de foi de Jean Sullāqā, premier patriarche chaldéen, et de son successeur ʿAbdishoʿ d-Gāzartā », dans M.-H. Blanchet & F. Gabriel (éds), *L'Union à l'épreuve du formulaire : professions de foi entre églises d'Orient et d'Occident (XIII^e^-XVIII^e^ siècle)*, Leuven – Paris – Bristol CT, Peeters, p. 259-269.

TINTO 1987 : Alberto TINTO, *La Tipografia Medicea Orientale*, Lucca, Maria Pacini Fazzi.

VELKOV 2005 : Asparouh VELKOV, *Les filigranes dans les documents ottomans : divers types d'images*, Sofia, Éditions Texte – A. Trayanov.

VOSTÉ 1936 : Jacques M. VOSTÉ, « Quelques notes historiques extraites du cod. 92 de N.-D. des Semences », *Le Muséon* 49, p. 31-35.

WILKINSON 2007 : Robert J. WILKINSON, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation: The First Printing of the Syriac New Testament*, Leiden, Brill.

WILMSHURST 2000 : David WILMSHURST, *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318-1913*, Lovanii, Peeters.

ZOTENBERG 1874 : Hermann ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie nationale.

Yawsep I of Amida (d. 1707) and the Invention of the Chaldeans[1]

Lucy Parker
University of Oxford

In 1617, Pietro Strozzi (1569-1625), the secretary of Pope Paul V, published a pamphlet containing various texts relating to a synod that had taken place in the Church of the East in the previous year.[2] At the synod, Eliya VII (patriarch 1591-1617) and the bishops of the Church of the East, whose members Pietro Strozzi generally refers to as the Chaldeans, had discussed and approved the profession of Catholic faith which their envoy, the priest Adam, had brought back from a visit to Rome. The basic aim of Strozzi's pamphlet was to show the devotion of the Church of the East to the papacy and their fervent desire to become orthodox Catholics. To this end, he includes in his pamphlet a poem apparently written after this synod by the Chaldean bishop Gabriel in honour of Paul V.[3] The poem, in classical Syriac, is highly artful and artistic, written in the shape of the sun. Strozzi is keen for his Italian readers to appreciate the poem, and provides a Latin translation of it in the same shape, attributed to the Maronite Isaac

1. This article was prepared and written as part of the project "Stories of Survival: Recovering the Connected Histories of Eastern Christianity in the Early Modern World", which is supported by funding from a European Research Council Starting Grant under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no. 638578). I completed this article while funded as a British Academy Postdoctoral Fellow; I am very grateful to the British Academy for supporting my research. I would like to thank John-Paul Ghobrial, Celeste Gianni, Aurélien Girard, Bernard Heyberger, Feras Krimsti, Rosie Maxton and Vevian Zaki for their very helpful comments on earlier versions of this article. I owe special thanks to Rosie Maxton for her assistance in reading a garshuni manuscript. Any remaining errors are of course my own.

2. Strozzi, *Synodalia Chaldaeorum*.

3. *Ibid.*, pp. 53-60.

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), pp. 121-152.

Sciadrensis (d. 1663).[4] He proceeds to state that the Chaldeans had a very ancient custom of praying for the papacy and for the Catholic Church, as he had been informed by Thomas of Novara (1585-1632), the Guardian of the Franciscans in Aleppo.[5] After this, Strozzi continues to print, apparently as proof of this claim, the "prayers composed by ʿAbdišoʿ patriarch of the Assyrians ordained by Pius IV, [composed] in such a way that they can be adapted to the particular Highest Pontifex of the time."[6] Again, he provides the Syriac text of this poem, an alphabetical acrostic with every strophe ending with the phrase "the Pope of Rome," and gives a Latin translation for the benefit of his western audience.

As was usually the case when Catholics of this time showed interest in eastern Christianity, Pietro Strozzi's enthusiasm to share the news of the Chaldean devotion to the papacy must be viewed in the context of internal European confessional polemics.[7] In the preface to the pamphlet, Strozzi relates that the primary motivation for his publication was anti-Protestant in inspiration: he states that he knows that "the news of this Babylonian business *[Negotium Babylonicum]* has brought no little solace to those who stand before the wall of God against the Innovators of this time, and continually refute their blasphemies against the Holy Apostolic See, and their calumnies against the Highest Pope."[8] Another text he publishes in the pamphlet gives these events a different, but equally ideologically charged spin: a letter by Thomas of Novara interprets the Chaldean turn to Rome in openly eschatological terms, as a sign that the peoples are all beginning to flock to the one true Catholic Church.[9] Strozzi's pamphlet is

4. On Isaac Sciadrensis (or Isḥāq al-Šedrāwī) see GEMAYEL 1984, vol. 1, pp. 355-365.
5. Strozzi, *Synodalia Chaldaeorum*, p. 61. On Thomas of Novara, see GUARDI 2015.
6. "Preces compositas [...] ab Abdiesu Assyriorum Patriarcha ordinato a Pio Quarto [...] eo tamen modo, ut aptari possint cuique Summo Pontifici pro tempore existenti." Strozzi, *Synodalia Chaldaeorum*, pp. 61-67, at p. 61.
7. We could compare for example an earlier pamphlet by Cardinal Marcantonio Amulio published in 1562 on the occasion of the "Chaldean" patriarch ʿAbdišoʿ of Gazarta's visit to Rome at the time of the council of Trent; Amulio reports that ʿAbdišoʿ's account of his people's customs refutes "the inane fabrications of the wicked heretics *(inania improborum haereticorum commenta)*". Amulio, *R.D. Patriarchae Orientalium Assyriorum*, side 2. On ʿAbdišoʿ's visit to Rome, see BASKINS 2013.
8. "Negocii huius Babylonici notitia non mediocre attulit iis solatium, qui pro muro Dei stant adversus huius temporis Novatores; & eorum blasphemias in sanctam Apostolicam Sedem, & calumnias in Summum Pontificem continenter refellunt." Strozzi, *Synodalia Chaldaeoruum,* preface. Strozzi calls Eliya VII the patriarch of Babylon, so "Babylonian business" refers to the negotiations with Eliya and his Church.
9. *Ibid*., pp. 6-10.

not, then, a straightforward collection of documents relating to an event in distant Mesopotamia, but rather an active intervention into ongoing debates in Europe. Perhaps unsurprisingly, the picture of "Chaldean" devotion to the papacy which he draws is, from a historical perspective, deeply problematic. The doctrine of papal primacy, far from being a long and widely accepted belief in the Church of the East, had been much debated, both in theoretical terms long before there was any realistic discussion of granting any authority to the distant person of the pope in Rome, and, even more hotly, after this became a live issue within the Church in 1552-3.[10] 1552 saw a schism in the Church of the East, when one part of the Church broke away and in 1553 entered into union with the papacy, while the other side remained independent. The two poems quoted by Strozzi were in fact written by bishops, Gabriel and ʿAbdišoʿ, who served in these two rival ecclesiastical hierarchies after the schism. Whether deliberately or through ignorance, Strozzi elides these different hierarchical positions, instead presenting a simplified picture of Chaldean deference towards the papacy.

This should immediately alert us that "Chaldean" is a problematic and historically-determined term with flexible and changing meanings, not necessarily clearly associated with a particular set of doctrines or a specific ecclesiological position. Strozzi's usage here is reflective of wider trends in not only early modern writing but in modern discourses and scholarship. "Chaldean" has come to mean any member of the East Syriac tradition who entered into union with the Catholic Church. Historically there were at least three communities, separate in time, space and beliefs, for which the term Chaldean has been used in scholarship.[11] The first group commonly referred to as the "Chaldeans" was the breakaway Church formed after the schism of 1552, whose first patriarch was Yoḥannan Sulaqa, confirmed in his position in Rome by Pope Julius III in 1553.[12] His successor, ʿAbdišoʿ of Gazarta, author of the poem quoted by Strozzi, also visited Rome and was confirmed in his position by the papacy. Connections between this patriarchal line, whose patriarchs after ʿAbdišoʿ all adopted the patriarchal name "Šemʿon," and the papacy continued for some years, but lapsed in

10. On earlier debates about papal primacy in the Church of the East, see Teule 2003, 2013, and 2016; Murre-van den Berg 2005.

11. For a narrative of all three sets of events, see Murre-van den Berg 2015, pp. 44-78.

12. On the events of this schism, see Habbi 1966.

the early seventeenth century.[13] The second movement commonly referred to as "Chaldean" arose in contrast within the ecclesiastical hierarchy of the Church which remained independent in 1553, in opposition to Yoḥannan Sulaqa, whose patriarchs instead adopted the name Eliya. In the late seventeenth century, after sustained missionary efforts by the Capuchins in the area, the bishop of Amida (Diyarbakır), Yawsep, converted to Catholicism and was in 1681 confirmed as patriarch of the Chaldeans by Pope Innocent XI, while the Eliya patriarchs remained independent.[14] Yet the modern "Chaldean" Church was arguably not founded until the nineteenth century, when, after a complicated series of events, the Eliya patriarchs had also converted to Catholicism and their followers and those of the Yawsep line were reunited, not without conflict, under the patriarch Yoḥannan Hormizd, officially confirmed by the papacy in 1830.

We can see, immediately, that calling all these movements "Chaldean" is rather imprecise and risks conflating various separate processes. Inevitably, to be Chaldean meant something different in these three different chronological, geographical and political contexts. Each of these groups was engaged in its own processes of self-fashioning and identity formation. In the case of the sixteenth-century Chaldeans led by Yoḥannan Sulaqa, their identity does not seem to have been founded on a particular set of doctrines or beliefs; in fact they continued at least in some contexts to express their traditional beliefs and venerate non-Catholic saints such as Nestorius. Rather, the main factor that differentiated them from the Church group from which they had separated was their acceptance of the primacy of the papacy over the other patriarchates of the Church. In the pursuit of this they developed largely imagined histories of earlier East Syriacs receiving ordination from the see of St. Peter. By the late seventeenth century and the "second" Chaldean movement, that founded in Amida by Yawsep I, Chaldean had come to mean something very different; Yawsep and his circle clearly associated it with orthodox Catholic beliefs, with a rejection of Nestorianism and a conversion to this different, purer, confession. But Yawsep's circle was also keen to fashion a history for themselves and their movement, which involved presenting Sulaqa and his followers as their predecessors in the struggle against Nestorianism. As part of this process of confession-building they copied, but also "corrected," sixteenth-century pro-papal literature to bring it in line with Catholic

13. This line has retained a distinctive ecclesiastical hierarchy until the present day and indeed now forms the only independent non-uniate Assyrian Church of the East.

14. On Yawsep of Amida, see esp. Lampart 1966.

beliefs. This deliberate creation of a—largely imagined—Chaldean history has so far received little scholarly attention. But it provides an opportunity to explore processes of identity formation and confession building which are sometimes taken for granted.[15]

The early modern history of the Syriac Churches has generally been relatively neglected compared to their medieval and modern histories.[16] The sixteenth- and seventeenth-century Chaldeans are thus at risk of being misunderstood when viewed through the lens of modern understandings of what the Chaldean Church should be. As Bernard Heyberger has argued with reference to other eastern Christian Churches, we must avoid assuming that different "confessions" had fixed or stable identities across many centuries.[17] But to a certain degree modern scholars treat the Church groups in this way because they have inherited traditions created by figures like Yawsep of Amida who deliberately erased some of these ambiguities, discontinuities and irregularities in order to create a picture of a smooth Chaldean history. A distinct Chaldean identity stretching over centuries was invented in a particular social and political context, as Yawsep, the leader of a fledgling Church, sought to differentiate his followers from the Church from which they had split and to invest them with a long-standing history. This Chaldean history was not invented out of thin air. Yawsep and his followers' commemoration of Sulaqa and his circle raises the question of what they knew about their imagined predecessors and how this knowledge was transmitted. The role of individual institutions—in particular the church of Mar Peṯion in Amida—and even of individual manuscripts becomes very apparent. Both the sixteenth- and seventeenth-century Chaldeans copied manuscripts at Mar Peṯion and it seems to have been there that Yawsep and his circle gained much of their knowledge about their predecessors. Rather, then, than locating a Chaldean identity in a particular set of doctrines or a profession of faith, it seems that relationships with a particular church building and a particular set of manuscripts created a certain degree of continuity. These geographical and textual links gave material to these groups in their constant processes of self-fashioning and refashioning, and of reimagining and reinventing their predecessors' actions.

15. One important study of the development of Chaldean identity over time, from an ecclesiological perspective, is Girling 2017.

16. The most important studies of the early modern Church of the East include Murre-van den Berg 2015 and Wilmshurst 2000.

17. Heyberger 2003, pp. 37-38.

The first Chaldeans: Yoḥannan Sulaqa and his followers

> "Wherefore know, Our chosen Lord Father, i.e. the Pope [...] that we your wretched sinful Nestorian servants are orphans without a father and without a captain."[18]

In 1552, part of the Church of the East broke away from the existing patriarch, Šemʿon VII bar Mama, and chose the monk Yoḥannan Sulaqa as their new leader. Sulaqa travelled to Rome to seek ordination as patriarch by the pope; Julius III confirmed Sulaqa as patriarch in 1553 and he returned to Mesopotamia. But his opponent, the old patriarch Bar Mama, apparently roused the local authorities against him, and Sulaqa was executed in 1555. Sulaqa has often been referred to as the first Chaldean patriarch, sometimes even as a martyr for the Chaldean Church.[19] But the events of the 1550s and the Church founded by Sulaqa differed in significant ways from the later Chaldean Church(es) as led by Yawsep of Amida and later Yoḥannan Hormizd. The letter that Sulaqa's electors sent with their newly chosen leader to Rome in 1552 is immediately revealing of some of these differences. First, the impetus for the union of 1553 seems to have come from the eastern side, from Sulaqa's supporters. There is no evidence of Catholic missionary work in the heartlands of the Church of the East (south-east Turkey and northern Iraq) immediately before the schism, nor of papal initiatives to contact members of this Church. Rather, internal dissensions within the Church of the East, for which unfortunately almost no evidence survives, must be seen as key to the schism.[20] This is quite different from the seventeenth-century example of Diyarbakır, where Capuchin missionary work seems to have been crucial to the conversion of Yawsep of Amida and his followers.[21] Second and still more significantly, Sulaqa's electors refer to themselves in this letter as "Nestorians." The veneration of Nestorius, the fifth-century patriarch of Constantinople, was a key point of dissension between the Church of the East and the Catholic Church; the Catholic Church viewed Nestorius as a heretic who had wrongly refused to call Mary the Mother of God and who had excessively

18. "Quapropter scito Domine Pater noster electe, hoc est Papa [...] quod nos servi tui miseri peccatores Nestoriani sumus pupilli absque patre et absque gubernatore." ed. in Gulik 1904, p. 269. See Parker 2018, p. 1428 n. 34.

19. See e.g. Vosté 1931, p. 98.

20. For a nuanced discussion of the possible causes of the schism, see Murre-van den Berg 2015, pp. 44-50.

21. See e.g. Lampart 1966, pp. 85-103.

separated the humanity from the divinity in Christ.[22] The electors' choice to refer to themselves as Nestorians—and the lack anywhere in their letter of any reference to doctrine—immediately suggests that they did not see their desired relationship with the pope involving any change to their traditional beliefs and practices. Indeed, Sulaqa's followers seem to have retained reverence for Nestorius and did not perceive themselves to have "converted" or to have changed their religion. This differs strikingly from the later groups referred to as Chaldeans. If we try to pinpoint what was distinctive about Sulaqa and his followers when compared to the Church from which they had broken away, one thing alone stands out: their acceptance of the primacy of the papacy over the eastern Churches and their veneration of the pope as the highest Christian authority on earth.

A brief discussion of terminology is necessary here. Sulaqa and his successor ʿAbdišoʿ of Gazarta (d. 1570) do not seem to have referred to themselves as Chaldeans or as Catholics. We do find one sixteenth-century bishop from this line, Eliya bar Asmar Ḥabīb, in a report of 1581 referring to the members of his Church as Chaldeans, and even submitting a request to the papacy that "they should not be called Nestorians but East Chaldeans of Assyria, Catholic and obedient to the Apostolic See."[23] It is possible that by this later date the followers of this Church line had come to see themselves as Chaldeans. It is equally probable, however, that since this was a document written in Italian for a Roman audience in which Bishop Eliya makes several requests from the papacy, including the granting of more rights to his community in Jerusalem, that it may have been worded with local Italian assistance in order to appeal to the papacy and to their expectations of this group. Because Chaldean was not widely used by these eastern Christians at the time, some historians have preferred to use different labels for this community; David Wilmshurst calls them "Catholics," while Kristian Girling tends to refer to the group as "Sulaqites."[24] Whatever label is used, the more important point is to examine what it meant for these Christians to belong to this particular Church line—and what it did not mean, when contrasted with later understandings of the Chaldean confession.

The label "Catholic" or "Chaldean" tends to be associated with a particular set of doctrinal beliefs, specifically with the rejection of East Syriac traditions viewed as heretical by western Catholics such as the

22. On the position of Nestorius within the Church of the East, see Brock 1996, and for a contrasting view Seleznyov 2010.

23. "Non siano chiamati Nestoriani, ma Caldei orientali dell'Assiria, catholici et obedienti alla Sede Apostolica": ed. in Beltrami 1933, p. 203.

24. Wilmshurst 2000, p. 4; Girling 2017 *passim*.

veneration of Nestorius and the profession of Christ's two *qnōmē*. But this is not applicable to the sixteenth-century followers of Sulaqa, among whom there was no uncomplicated or total acceptance of Catholic doctrines. Sulaqa's successor ʿAbdišoʿ of Gazarta was a prolific writer and thus many of the sources that survive for this schism cluster around him. ʿAbdišoʿ repeatedly refers to Nestorius as a saint: in three poems which he wrote on Sulaqa he twice compares the holy Sulaqa to Nestorius, while also commenting negatively on Cyril of Alexandria, Nestorius's opponent, whom Catholics venerated as a saint.[25] A short, unstudied, poem seemingly attributed to ʿAbdišoʿ, consoles someone named ʿAbdallāh who has been deposed, saying that he should view his deposition like "the expulsion of Nestorius by Cyril" since he had not sinned at all and there was no good reason for his deposition.[26] In his first poem on Sulaqa, equally, ʿAbdišoʿ presents the patriarch making a traditional East Syriac profession of faith, including the acknowledgement of Christ's two *qnōmē*.[27] He claims that the cardinals who questioned Sulaqa accepted this profession with pleasure, although in fact the Catholic Church rejected the doctrine of the two *qnōmē*, professing one hypostasis (and later Chaldeans too professed one *qnōmā*).[28] He thus elides any difference between the "Nestorian" and "Catholic" positions. Chaldean identity in the sixteenth century cannot be associated with the rejection of Nestorianism and traditional East Syriac doctrines.

Indeed, there is no sense in these early writings from Sulaqa's circle that there was any difference between their traditional faith and that

25. These poems have yet to be edited but have been translated into French in Vosté 1931. Vosté also provides an important discussion of the poems, including their Nestorian references, in Vosté 1930. I am currently preparing an edition of the three poems on the basis of the two surviving sixteenth-century manuscripts, Vat. sir. 45 (copied in 1556), and Borg. sir. 21. When I cite them here I provide quotations from my edition and folio references to the earliest manuscript, Vat. sir. 45. ʿAbdišoʿ's positive references to Nestorius are found in poem 2, verse 64 (Vat. sir. 45, f. 165r) and in poem 3, verse 6 (f. 169v). Another negative reference to Cyril of Alexandria is found in poem 1 verse 19 (f. 135r).

26. The manuscript, now kept in the Chaldean Cathedral in Mardin, has been digitised by the Hill Museum and Manuscript library (henceforth HMML), with the project number CCM 00398. It was previously located in Diyarbakır and was catalogued by Scher 1907, number 95, at pp. 395-398. The reference to Nestorius and Cyril is on f. 254v: ܟܕܢܝ ܢܣܛܘܪ ܕܡܢ ܣܢܕܝ

27. Poem 1, verse 143 (Vat. sir. 45 f. 145v).

28. Poem 1, verse 166 (f. 147r-v). For the later Chaldeans' profession of Christ's one *qnōmā*, see for instance ʿAbd al-Aḥad's *Life of Yawsep of Amida*, as preserved in a manuscript available on HMML, project number CCM 00012, f. 275r. On this text and this manuscript, see below note 42.

of the papal Church, and thus that there was any need for conversion to Catholicism. We might link this to a wider trend in their thought towards a kind of ecumenism, or at least a lack of rigid boundaries and hostility between Church groups.[29] ʿAbdišoʿ of Gazarta certainly had close relations with some members of the Syriac Orthodox Church, including its sometime patriarch Ignatius Niʿmatallāh, and he composed poems in praise of his Syriac Orthodox friends' piety.[30] He wrote in his first poem on Sulaqa that when in Jerusalem Sulaqa received blessings from all the Churches represented there, including the Greek, Melkite, Ethiopian, Georgian, Armenian, Jacobite and Coptic Churches.[31] ʿAbdišoʿ did clearly recognise that these eastern Christian groups were part of distinctive and different communities, but did not think that this precluded friendship between them or the acknowledgement of holiness across boundaries. In the case of the western Catholics, there is no indication even that these limited boundaries were perceived. There is no solid evidence for Sulaqa, ʿAbdišoʿ and their supporters changing their traditional professions of faith or regarding themselves as having "converted" or as having become Chaldean or Catholic. We must thus be careful if using these kinds of terms not to create a false impression of continuity with the later Chaldeans, for whom conversion, heresy, Catholicism and Nestorianism become much more relevant concepts. The sixteenth-century Chaldeans did not have a strongly confessionalized view of different religious groups in stark opposition.

What, then, did it mean to be one of Sulaqa's followers? The factor that really distinguished their writings from those of the group from which they had seceded was the much stronger emphasis placed on the primacy of the papacy over the other patriarchates of the Church, and on the special significance of Rome to Christianity.[32] There had been an ongoing debate within the Church of the East for centuries about the status of the papacy, but Sulaqa and his followers took a clear stance on this topic, unambiguously granting to the pope the leadership of the Christian Churches.[33] When Sulaqa's followers defended their secession from the traditional Church, their apologetic was based on arguments about the papacy: thus ʿAbdišoʿ's first poem on Sulaqa contains elaborate sections

29. Parker 2018, Part V.

30. See for example Pritula 2019, pp. 305-310; Parker 2018, pp. 1438-1439, 1441 n. 92.

31. Poem 1, verses 74-75 (ff. 139v-140r).

32. Girling 2017 has also emphasised this point; see e.g. 101.8, 103.3, 725.6.

33. For the earlier debate, see the references above note 10.

defending the pope's historic rights over the East Syriac Church, linking the pope to Peter, and showing Rome as a great pilgrimage centre.[34] "Nobody has authority over [the pope], and he is in authority in every community," he writes; subsequently, on Rome, he states "all scholarship is there; the speaking of every language is there. Christ our Lord is there, the see of sees is there."[35] ʿAbdišoʿ also wrote several short poems in praise of the pope, including the one printed by Pietro Strozzi.[36] It was not only ʿAbdišoʿ who wrote in this vein; other contemporary Chaldeans also exalted the status of the see of St. Peter. The scribe of Borg. sir. 21, one of the two sixteenth-century manuscripts of ʿAbdišoʿ's poems on Sulaqa, copied before ʿAbdišoʿ's poems a series of texts excerpted from East Syriac canons relating to papal primacy.[37] This scribe is almost certainly to be identified with Eliya bar Asmar Ḥabīb, an important figure in the Chaldean movement in this period: he was ordained a bishop and metropolitan by Sulaqa after Sulaqa's return from Rome; he subsequently travelled to India together with bishop Yawsep, Sulaqa's brother, and he later acted as the envoy of one of Sulaqa's successors, Šemʿon Denḥa, to Rome in 1581.[38] We thus find another of Sulaqa's bishops engaged in promoting the belief in papal supremacy. Eliya bar Asmar Ḥabīb was also the scribe of Vat. sir. 149. In the colophon he wrote that the manuscript had been copied "in the days of the diligent and assiduous shepherd and valiant warrior and wise helmsman [...] Mar ʿAbdišoʿ Catholicos Patriarch [...] who was made Catholicos in the great Rome [...] by the father of fathers the holy Julio."[39] Most of the epithets

34. Poem 1, esp. verses 204-229, 237-306 (Vat. sir. 45, ff. 150v-152v, 153r-159r); see for discussion Parker 2018, pp. 1436-1438.

35. ܡܠܟܐ ܟܕ ܟܢܫ ܒܝܬ ܫܠܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ... ܒܟ ܡܫܟܚ ܡܪܢ ܡܪܝ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܗ ܫܪܝ ܟܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ Poem 1, verse 221 (Vat. sir. 45, f. 252r); ❖ ܒܟ ܡܫܟܚ ܟܠ ܡܠܟܐ. ܒܟ ܡܫܟܚ ܟܠ ܟܬܒ. ܒܟ ܡܫܟܚ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܒܟ. ܒܟ ܡܫܟܚ ܟܠ ܡܠܟܐ. ܒܟ ܡܫܟܚ ܟܠ ܡܠܟܐ Poem 1, verse 304 (Vat. sir. 45, f. 159r).

36. See Pritula 2018.

37. Borg. sir. 21, pp. 204-229. I discuss this passage in more detail in Parker *forthcoming*.

38. Important sources on Eliya's life include an account of his ordination in a short history attached to ʿAbdišoʿ's three poems on Sulaqa in manuscript Borg. sir. 21, pp. 290-291; Eliya's report of 1581 to Cardinal Giulio Antonio Santoro, published in Beltrami 1933, pp. 199-203; the report by Leonard Abel to Pope Sixtus V in 1587, preserved in the Archivio Segreto Vaticano, AA.Arm.I-XVIII, 2095, at ff. 11v-12r; see also Borbone & Farina 2014; Wilmshurst 2000, p. 50. Eliya certainly owned Borg sir. 21, since he donated it to the church of Mar Peṯion (see Borg. sir. 21, p. 305); the handwriting is also consistent with other manuscripts known to have been copied by him.

39. ... ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܗ ܫܪܝ ܟܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ... ܒܟ ܡܫܟܚ ܟܠ ܡܠܟܐ ... ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ... ܒܟ ܡܫܟܚ ...] ܒܟ ܡܫܟܚ ... Vat. sir. 149, f. 332r. Most of the colophon seems to be based on that of Vat. sir. 148, the source text for the manuscript, but

applied here to ʿAbdišoʿ are conventional, but the note that he was ordained in Rome by the pope is to my knowledge exceptional, and suggests again that this was an important part of the Chaldeans' claim to legitimacy. An anonymous *madraša* composed in honour of ʿAbdišoʿ after his death again emphasises this theme; it excerpts a passage from ʿAbdišoʿ's own *madraša* in honour of Yoḥannan Sulaqa, including: "Let the Pope of Rome weep, the fount of fragrances, who made you the chief of prefects, and head of the Church of the nations; let the ranks of beloved Cardinals mourn."[40] Sulaqa, ʿAbdišoʿ and their followers thus claimed their legitimacy as a community on the basis of their ordination by the papacy, head of all Churches. They did not see this as entailing conversion to a different set of religious beliefs; rather, in this period, to belong to this Chaldean Church involved a particular attitude towards the Roman see.

Whatever labels are used to refer to its participants, the schism of 1552 should be studied on its own terms. The context for the events was different from those of the seventeenth-century Chaldean movement in Diyarbakır; in particular, the absence of Catholic missionary work immediately before 1552 seems very important. Sulaqa, ʿAbdišoʿ, and their followers do not seem in any straightforward sense to have begun consistently to profess "orthodox" Catholic views, and did not perceive themselves as having turned from Nestorianism to another confession or religion. ʿAbdišoʿ's surviving writings thus contrast significantly from those of later Chaldean leaders such as the patriarchs Yawsep I and II of Amida, and the bishop ʿAbd al-Aḥad. But despite these differences, these later Chaldeans came to depict Sulaqa as their predecessor, and to draw upon some of the literature produced by this papal East Syriac circle. In the process, they, consciously or otherwise, transformed and reimagined the significance of the sixteenth-century schism, and created a fictive Chaldean heritage.

Yawsep of Amida and the second Chaldean movement

> "As is mentioned in the histories, Mar Šemʿon al-Gūlakī in the year 1553 from the incarnation of Christ went to Rome and was appointed patriarch by Pope Julius before the cardinals, and he and his successor purified

the reference to the ordination in Rome is original. ʿAbdišoʿ was in fact confirmed not by Pope Julius (d. 1555) but by Pius IV.

40. ܡܛܠ ܕ ܟܬ ܒܬ ܫܢ ܗ ܕ ܒ ܫ ܡ ܗ ܕ ܒ ܫ ܡ ܗ ܕ ܒ ܫ ܡ

> the people from this apostasy. After that in the year 1616 as is written in the histories there was a synod in the city of Mardin in the mountain in the church of Mar Peṭion the martyr. The deputy of our Lord Pope Paul, Padre Toma, and Mar Eliya the patriarch and all of his bishops were present at it. And they accepted everything that the holy Church prescribed, and they promised and pledged that they would nullify the name of Nestorius and would pluck out all his corrupted seed. While they were sleeping, the devil the enemy, father of strife and discord, sowed darnel in the field of the city of Mosul and its environs and it extended and got stronger until it would have strangled all the good seeds, if the spirit of our Lord Jesus Christ had not risen and stirred and selected Mar Yawsep the Catholic, Chaldean bishop of Amida, in order to pluck out and uproot the darnel, and oppose the Devil and his followers."
>
> ʿAbd al-Aḥad, *Life of Yawsep*, 1719[41]

The second movement commonly dubbed Chaldean by scholars was that founded by Yawsep, the metropolitan bishop of Amida, who converted to Catholicism in 1670, and whom Innocent XI confirmed as patriarch of the Chaldeans in 1681. Yawsep, like Sulaqa, faced considerable opposition from his rival traditionalist patriarch, but unlike Sulaqa he avoided execution and remained in his role until 1694, when he left his flock in the care of his successor Yawsep II and moved to Rome. His resignation as patriarch was officially confirmed in 1696 and he remained in Rome until his death in 1707. One of the main sources for Yawsep's career is a biography of him written by ʿAbd al-Aḥad, a bishop from his Chaldean hierarchy, in 1719. This biography has only to date been published in a French translation and a problematic Arabic edition, but it is available in three garshuni manuscripts from the Chaldean Cathedral in Mardin.[42] In the *Life*, ʿAbd al-

41. حمز ٥٥ مجحة حنكەنقيح ني مذ عصكم نكيەكحب ق هدة ١٥٥٣ مح هكهج نكعصس. مجز نكد ذەمز. مذ هكهج نكعصس مح ٥٥ كل حفة. مذهكهة تهكذة مح نكتتة مكسهه مذمز نكحنجنكسس. مذمز مكسهه مكتقه ٥٥٥ مكسكهة نكجمنكسس مح كل حفة. مكحج جلح ق هدة ١٦١٦ ذهه حمز ٥٥ مسذة حنكەنقيح ني هكهج ق مجنة مذنجب ق نكيتك ق حصهة مذ قهمم نكحمجب. مسكذة ق مكسك هجز نكتتة حمكم قنجذ ٥٥مز. ٥مذ نكد نكتهكنة مكك ذهنكهة مكسكهة. ٥مكسكم نكمصهة نكحصهة نكصجهة. ٥مذجهة مذنجهة ٥مذجهة مذ نكهكم نهم ذهكهة ٥مكسكهة. ٥٥٥كهة نكمكهجة. ٥حصمز مذهة. نز نكسه نكجه نكه نكهم ٥مذكمنز. وذ ٥٥مز ق سمك مجنة حك وذه نكمكهجة. ٥حصمز مذهة. نز نكسه نكجه نكه نكهم ٥مذكمنز. وذ ٥٥مز ق سمك مجنة مكهجة. ٥مكسكهة نكمكهجة. ٥حصمز مذهة. نز نكسه نكجه نكه نكهم ٥مذكمنز. وذ ٥٥مز ق سمك مجنة مكهجة. ٥مكسكهة نكمكهجة. ٥حصمز مذهة. نز نكسه نكجه نكه نكهم ٥مذكمنز. وذ ٥٥مز ق سمك مجنة حك وذه

Aḥad presents a continuous history of the Chaldean movement, starting with Sulaqa ("Šemʿon al-Gūlakī") in 1553 "purifying" the people from the apostasy of Nestorianism, proceeding to the synod of 1616—the same synod described in Pietro Strozzi's pamphlet—and culminating with Yawsep of Amida's battle against the devil's seed. All these events are depicted as part of a continuous struggle against the apostasy of Nestorianism. But even as ʿAbd al-Aḥad presents this narrative, we can see that he is reframing the past events through his contemporary perception of what the Chaldean Church represents. Like Pietro Strozzi, ʿAbd al-Aḥad is uninterested in details of different ecclesiastical lines; commitment to Catholicism supersedes any practical differences in organisation. More significantly, he seems to project back onto the sixteenth century an early eighteenth-century confessionalized understanding of the stark difference between pure "orthodox" Catholicism and a wicked devilish Nestorianism. Sulaqa and ʿAbdišoʿ are presented 'purifying' the people from the Nestorian apostasy, although, as we have seen, this is not at all how they seem to have understood and represented their own actions. The kind of language used by ʿAbd al-Aḥad here and elsewhere in the *Life*—Chaldean, Catholic, Nestorianism, heresy, apostasy, purification, weeds, tares, and so on—is strikingly different from that employed by the sixteenth-century schismatics he claims as predecessors. By presenting Yawsep as the culmination of a generations-long struggle between the "orthodox" Church and the devil, ʿAbd al-Aḥad further glorifies Yawsep and subsumes the battle of his fledgling Church for survival into the existential Christian struggle between good and evil. Fashioning this continuous Chaldean history thus contributes to the development of a distinct Chaldean identity and confession. ʿAbd al-Aḥad was not the only Chaldean from this period to draw upon and refashion the history of Sulaqa and ʿAbdišoʿ. Yawsep I of Amida himself copied texts and manuscripts written by this circle, presumably in an effort to explore and expand upon the history of his predecessors. He too, however, like ʿAbd al-Aḥad, refashions these texts to make them more suitable for an orthodox Catholic Church. This was part of a wider process of creating a Chaldean Catholic literary corpus. This process of remembering and refashioning the sixteenth-century Chaldeans as orthodox Catholics required access to earlier manuscripts and texts. Many of these texts seem to have been transmitted through the church of Mar Peṯion in Amida. Thus geography as well as manuscript culture proves

the Chaldean Cathedral in Mardin and it seems likely that this was its original form of composition. We are currently preparing a study of the text. I cite it here from manuscript CCM 00012, which is likely to be the autograph manuscript of the text.

crucial to the fashioning of a Chaldean identity. An institution and the manuscripts it contained created direct links between the sixteenth- and seventeenth-century groups, despite their very different perspectives on union with the Roman Church.

From its early stages, the Amida Chaldean movement of the late seventeenth and early eighteenth century showed interest in its Chaldean predecessors.[43] Yawsep I in 1701, after his renunciation of the patriarchate and retirement to Rome, made a manuscript copy of ʿAbdišoʿ of Gazarta's three poems on Yoḥannan Sulaqa, now preserved in Rome as Vat. sir. 63. These poems survive to my knowledge in only two sixteenth-century manuscripts, Vat. sir. 45 and Borg. sir. 21, and in no seventeenth-century manuscripts; Vat. sir. 63 is the only eighteenth-century example. It was thus an unusual decision by the retired patriarch to copy these texts, which reveals Yawsep's special interest in Sulaqa as a previous patriarch from the East Syriac tradition who had been confirmed in Rome. Jean-Marie Vosté demonstrated convincingly that Yawsep copied Vat. sir. 63 on the basis of Borg. sir. 21, which was probably, as mentioned above, copied by the Chaldean bishop Eliya bar Asmar Ḥabīb.[44] As discussed above, these poems by ʿAbdišoʿ of Gazarta included several references to Nestorius as a saint as well as a profession of traditional two-*qnōmē*, one will, East Syriac Christology. At some point, someone introduced Catholicising "corrections" to the text of the poems contained in Borg. sir. 21. Not only are the offending passages removed, but they are replaced with Catholic versions added in the margin. In verse 143, for instance, where the original text reads "thus the union remained two natures and two *qnōmē*, which are not separable in any way, now and for all eternity," in Borg. sir. 21 this has been crossed out and replaced with "the union of the Son of the Most High remained in two natures and one *qnōmā*, and two wills, as his living Gospel attests."[45] Unfortunately, it is impossible to be sure when and by whom these "corrections" were made. Vosté argued that they were the work of ʿAbdišoʿ of Gazarta himself, when "better instructed in Catholic

43. I refer to the Chaldean group under the leadership of Yawsep I as the "Amida Chaldeans" partly for clarity, but also because the movement arose within the very particular context of Amida in this period and the work there by the Capuchin missionaries.

44. Vosté 1930, pp. 516-517. See above note 38.

45. ❖❖❖❖ܗܘ̈ܠܝ ܕܚܕ ܒܫܪܝܪ̈ܐ ܘܬܪ̈ܝܢ ܟܝܢܘ̈ܬ̈ܐ ܘܬܪ̈ܝܢ ܩܢ̈ܘ̈ܡ̈ܐ ܕܠܐ ܡܬܦܪ̈ܫ̈ܝܢ ܒܟܠ ܐܝܟ̈ܢ ܠܥܠܡ ܥܠ̈ܡ̈ܝܢ ܐ̈ܡ̈ܝܢ. ܗܟܢ ܐܬ̈ܝܚܕ ܒܪ̈ܝܫ̈ܐ ܕܒܪ̈ܝܬ̈ܐ ܕܥܠ̈ܝܐ ܒܫ̈ܢ̈ܝ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝܢ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܩܢ̈ܘ̈ܡ̈ܐ ܘܚܕ ܩܢ̈ܘ̈ܡ̈ܐ ܘܬܪ̈ܝܢ ܨܒ̈ܝ̈ܢ̈ܐ ܕ

doctrine."[46] I find it more likely, however, that the corrections were made at a later date, very possibly by Yawsep I himself as part of a process of Catholicising these earlier Chaldean texts.[47]

In any case, it is certainly true that not only did Yawsep copy this "corrected" version of the manuscript, but he also himself introduced certain additional changes to make the text more confessionally rigorous and anti-Nestorian. In poem I verse 19, for example, the original text reports that a synod assembled against the wicked patriarch Yawsep bar Šila "and they excommunicated him by the command of the Just One, like Cyril the Egyptian," a reference to the Catholic saint Cyril of Alexandria.[48] In Borg. sir. 21 "like Cyril the Egyptian" has simply been crossed out, but Yawsep in Vat. sir. 63 has replaced this with the words "like the accursed Nestorius"[49]; not only has the offensive reference to Cyril been removed, but the added attack on Nestorius completely inverses the sense of the line to give it a strong anti-Nestorian feeling. This passage in fact supports the theory that Yawsep himself was the author of the changes to Borg. sir. 21. The erasing in Borg. sir. 21 is so thorough that it is impossible now to read the words "like Cyril the Egyptian." And yet Yawsep's replacement line seems to have been inspired by the original, since he too begins with "like" and continues to a comparison to a fifth-century expelled patriarch. It thus seems likely, although not certain, that he could in 1701 still read the original text of the manuscript, and that he himself was the author of the "corrections" which he then reproduced in his own manuscript copy.[50] Elsewhere he again makes additional changes in Vat. sir. 63. In the original poem 1 verse 75, ʿAbdišoʿ reports that Sulaqa when in Jerusalem "looked at the Church of the Greeks, and of the Melkites, and of the

46. "mieux instruit des dogmes catholiques": Vosté 1931, p. 189.

47. I have argued elsewhere that ignorance does not explain ʿAbdišoʿ's inclusion of these "Nestorian" passages in the text (Parker 2018, pp. 1428-1429, 1434-1440). There is no evidence to suggest that he was responsible for the changes to Borg. sir. 21. Vosté states that the corrections to the text were made in the same hand as the original manuscript (probably that of Eliya bar Asmar Ḥabīb) and thus are almost contemporary with the text. I am not convinced, however, that the handwriting is the same. It is admittedly hard to be certain from a small sample of text written in the margins in limited space, but the marginal insertion seems to me to be written in a smoother and more rounded hand than the main text of Borg. sir. 21.

48. ✣ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܒܦܘܡܗ ܕܩܕܝܫܐ ܘܐܬܩܛܪ ܥܠܝܗ ܟܢܘܢܝܐ ܐܝܟ ܩܘܪܝܠܘܣ ܡܨܪܝܐ. Vat. sir. 45, f. 135r.

49. ܐܝܟ ܩܘܪܝܠܘܣ ܡܨܪܝܐ: Borg. sir. 21, p. 232; Vat. sir. 63, f. 71v.

50. Other explanations are possible but seem less likely, for example that he had read the original text in Vat. sir. 45 and was inspired by it, or that he came up with a similar formula coincidentally.

Kushites [Ethiopians], and of the Georgians and the Armenians, and the Jacobites and the Copts."[51] This verse is left untouched in Borg. sir. 21, but Yawsep I has omitted it in Vat. sir. 63, presumably because he did not deem it appropriate to refer approvingly to these non-Catholic congregations. Yawsep's decision to copy ʿAbdišoʿ's poems on Sulaqa suggests that he was interested in preserving the memory of this previous uniate East Syriac patriarch, but was uncomfortable with some passages in the text and therefore amended them, recasting Sulaqa as an orthodox Catholic Chaldean patriarch. Yawsep's manuscript thus simultaneously contributes to the forging of an imagined Chaldean history, while also revealing the considerable differences between the sixteenth- and seventeenth-century movements.

In the same year, 1701, Yawsep copied in Rome another manuscript, now Vat. sir. 43, which also shows the influence of the sixteenth-century Chaldeans. The manuscript contains assorted liturgical texts, including some dismissal prayers by ʿAbdišoʿ of Gazarta. Yawsep also copied in this manuscript a series of short canonical texts from the East Syriac tradition chosen carefully to prove the supremacy of the Roman Pope and his rights over the patriarchs of the other Churches. After this series of canonical excerpts in favour of the papacy we find a short passage entitled "anyone who doubts about the greatness of the honour and the ordination of the patriarch of Rome, let him know these things which are written."[52] This is followed by a list which purports to represent patriarchs of the Church of the East who had been ordained by the Roman see, finishing with Yoḥannan Sulaqa himself. The list is extremely similar to a list contained within ʿAbdišoʿ of Gazarta's poems on Sulaqa, and is largely fabricated—historically there is no evidence for any East Syriac patriarch before Sulaqa being ordained in Rome.[53] Again, Yawsep seems to have copied this series of texts from Borg. sir. 21, in which they precede ʿAbdišoʿ's poems on Sulaqa so as to form a cohesive apologetic for the decision to have Sulaqa confirmed by the papacy.[54] We thus find a two-stage invention of a Chaldean lineage: first ʿAbdišoʿ and Eliya bar Asmar Ḥabīb, the probable scribe of Borg. sir. 21, compiled an inaccurate list of East Syriac ordinations in Rome to conceal the innovation in how Sulaqa was ordained and to give him legitimacy; then, in the early eighteenth century, Yawsep I, in search for his Church's

51. ❖ܗܘ ܕܐܬܝܗ ܕܡܢ ܒܝܬ ܟܘܫ ܘܡܨܪܝܡ ܘܓܪܓܝܣ ܘܐܪܡܢܝܐ ܘܝܥܩܘܒܝܐ ܘܩܒܛ: Vat. sir. 45, f. 140r.

52. ... ܡܢ ܕܡܗܦܟܢ ܒܟܠ ܦܬܚܐ ܕܐܬ ܒܗ ܡܕܒܪ ܒܫܘܒܚܐ ܕܪܘܡܝ ... Vat. sir. 43, ff. 94r-106, quote at f. 101v.

53. See Habbi 1966, pp. 201-203; Parker 2018, p. 1426 n. 24.

54. Borg. sir. 21, pp. 204-229, list of patriarchs on 221.

ancestors, recopied this list, shorn from its original context. Again, we find that Yawsep has made some small changes to his sixteenth-century source manuscript. Some of these are simply the correction of copying errors from Borg. sir. 21; he omits a repeated canon, and a nonsensical word found in the list of patriarchs. But some are more significant. Among the texts he copies in Vat. sir. 43 from Borg. sir. 21 we find a work entitled "About the Church ranks and distribution of the talents," attributed to patriarch Išoʿyahb III of Adiabene.[55] Again this serves the function of highlighting the special position of the Roman papacy. But a particular doctrinal phrase within the original seems to have disturbed Catholic readers of the text. A reader called Yawsep Gabriel has written in Borg. sir. 21 "Nestorian error" in the margin, next to the original phrase "in the *qnōmā* of his humanity."[56] Another word shortly before this phrase has been erased. The reference to Christ's human *qnōmā* transgresses Catholic doctrine since it implies the existence of two *qnōmē*, one human and one divine. Yawsep of Amida has omitted the word "of his humanity" in his copy of the text, thereby sidestepping this problem. Again, therefore, we see Yawsep drawing inspiration from the manuscripts and texts associated with the sixteenth-century papal East Syriac movement, but simultaneously correcting and updating the texts to conform more neatly with his more orthodox Catholic position.

The Chaldean interest in Sulaqa and ʿAbdišoʿ was not confined to Yawsep himself. We have seen that one of his bishops, ʿAbd al-Aḥad, referred to Sulaqa in his biography of Yawsep. An early eighteenth-century manuscript probably copied by ʿAbd al-Aḥad, now preserved in the Chaldean Cathedral in Mardin, is a veritable treasury of Chaldean texts: it includes not only what may be the autograph copy of ʿAbd al-Aḥad's *Life of Yawsep* but also various miracles stories including several stories relating to miraculous items bestowed by the Virgin Mary on the Carmelite monks.[57] Most of the texts in the manuscript are in garshuni but towards the end the scribe copies some short Syriac poems in praise of the papacy, three of them attributed to ʿAbdišoʿ of Gazarta. The scribe provides a short preface to these poems in garshuni which demonstrates convincingly that he viewed ʿAbdišoʿ as one of the forefathers of his Chaldean Church:

> "Know, oh brother, that our Chaldean people firstly were following the Roman Church, and their patriarchs were ordained by our Lord the Pope,

55. ܟܬܒ ܦܩܘܕ ܕܒܝܬ ܐܒܗ ܕܥܕܬܐ ܟܠܕܝܐ ܕܚܬ Borg. sir. 21, pp. 221-229; Vat. sir. 43, ff. 102r ff.

56. ܣܛܝܢ ܢܣܛܘܪܝܐ Borg. sir. 21, p. 226; compare Vat. sir. 43, f. 104v.

57. HMML project number CCM 00012.

> just as the thread [?] of histories informs us, and just as it is known in the faith which our fathers sent, and especially Mar ʿAbdišoʿ of Gazarta who was ordained patriarch by our Lord the Pope."[58]

This confirms that it was not only ʿAbdišoʿ's pro-papal writings that were of interest to the Amida Chaldeans, but also ʿAbdišoʿ's career itself and ʿAbdišoʿ as a historical figure. ʿAbdišoʿ is explicitly described as one of "our fathers." Despite their doctrinal and hagiological irregularities from a Catholic point of view, the papal East Syriacs thus came to be perceived and presented as the forefathers of a longer-term Chaldean movement.

It is important to note that this was only part of a broader process of confession building and in particular of creating a fully Catholic Chaldean literature and manuscript culture. This deserves a fuller study, and this article can only give some preliminary reflections, focusing on Yawsep of Amida himself. More than ten Syriac and garshuni manuscripts copied by Yawsep survive, many of them now preserved either in the Vatican or in Mardin; the Vatican also possesses another eleven manuscripts which Yawsep owned and which were acquired for the library by Clement XI.[59] I have included a list of the manuscripts copied and owned by Yawsep in Appendix 1 below. From these manuscripts we can identify several ways in which Yawsep sought to develop a Chaldean literature, including the "correction" of traditional East Syriac texts; drawing on texts from other eastern Christian traditions as well as the Latin Church; and the Catholicisation of traditional manuscript paratextual elements, notably the colophon.

"Correction" is in some ways the most difficult of these processes to study, since it is often impossible to state with certainty when changes

58. ܗܘܢ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܘܡܝܡܢܐ ܕܐܝܟ ܕܒܗ ܐܫܕܪ ܐܒܗܬܢ ܘܒܪܫ ܒܗ ܐܬܝܕܥ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐܒܕܝܫܘܥ ܡܪܝ ܙܓܪܬܝܐ ܕܐܬܪܡ ܒܫܡܐ ܕܐܠܗܐ ܡܪ ܝܘܣܦ ܐܦ ܗܘ ܒܫܠܝܚܘܬ ܐܒܗܬܢ ܘܡܪܢ. f. 291v.

59. Manuscripts copied by Yawsep include: in the Vatican: Borg. sir. 37, Vat. sir. 43, Vat. sir. 44, Vat. sir. 63, Vat. sir. 206; in the Chaldean Cathedral in Mardin: CCM 00048, CCM 00051, CCM 00070, CCM 00440, CCM 00448; in the British Library MS Egerton 703. Manuscripts owned by Yawsep: Vat. sir. 23, Vat. sir. 24, Vat. sir. 42, Vat. sir. 61, Vat. sir. 83, Vat. sir. 84, Vat. sir. 90, Vat. sir. 184, Vat. sir. 201, Vat. sir. 221, Vat. sir. 223, Vat. sir. 224. This is the collection of the *Codices Amidenses*, acquired by Clement XI for the Vatican collection: see Assemani 1719-1728, vol. 1, pp. 581-584; Assemani & Assemani 1756-1759, vol. 2, p. 188. Yawsep may also have owned manuscripts CCM 00295 and CCM 00491 (the first contains a note stating that it belonged to our Lord Mar Yawsep [f. 138v], the second that it belonged to Mar Yawsep patriarch of the Chaldeans [f. 194r]). I have not dealt here with manuscripts copied by Yawsep in Arabic.

have been made to manuscripts. Yawsep himself seems to have avoided copying any texts which contained traditional "Nestorian" references, but he did own manuscripts which had originally contained such texts: thus for example the manuscript Vat. sir. 184, copied in the Mardin area in 1560, contained several references to the "Greek doctors," Nestorius, Diodore of Tarsus, and Theodore of Mopsuestia, as saints; it even contained a long poem by Ṣlībā of Manṣūrīyā on Nestorius. Nestorius and Diodore were both condemned by the Catholic Church, and Theodore viewed with some suspicions. At some point, someone has made a considerable effort to remove these Nestorian references from the manuscript: at various points we find the names of the Greek doctors crossed or smudged out, and several folios of Ṣlībā of Manṣūrīyā's poem on Nestorius have been entirely removed from the manuscript.[60] Equally, Vat. sir. 83, which was copied in 1537-9 by the prolific scribe ʿAṭaya bar Faraǧ, contains liturgical texts including the names of Nestorius and other non-Catholic saints. Again, the manuscript has at some stage been fairly violently corrected: the name of Nestorius and other "heretical" passages seem to have been scraped or ripped away from the surface of the manuscript, and water may have been applied. The damage has not always been inflicted very effectively, and sometimes the name of Nestorius is still legible, but it has been carried out with some force. In some places holes have been left in the manuscript. It is possible that the corrections were actually carried out in multiple stages, as it looks as though there seem to have been some amendments made to the text in red ink before the damage was inflicted.[61] Another of Yawsep's manuscripts, Vat. sir. 42, contains similar erasures.[62] It is unfortunately impossible to establish with certainty exactly when these Catholicising changes were made to these manuscripts, but it is very plausible that they were carried out by Yawsep himself. They fit into the broader tendency of the Amida Chaldeans to maintain their East Syriac heritage, including their traditional liturgical texts, but with the most problematic Nestorian references removed. These manuscripts stand as a

60. Erasures of names on e.g. ff. 46r, 71r, 135r, 135v, 190r, 244r; Ṣlībā of Manṣūrīyā's poem on Nestorius begins on f. 49r. We can tell that some pages of this text have been removed both from comparing it to the original text of this poem (published by Nau 1919) and from looking at the original folio numberings on the manuscript, which are interrupted and show that eleven pages have been removed.

61. See for example ff. 59v, 98r-v, 98a r-v, 138v, 145v-146r, 206r, 208v, 223v, 225r, 227r, 242v, 259r, 278r, 279v, 373v, 490v.

62. See e.g. ff. 32r, 33r, 52r, 63r, 145v.

very physical testament to the changes made by the Amida Chaldeans to distance themselves from Nestorianism.

We can with more confidence examine Yawsep's drawing on other ecclesiastical traditions to supplement those of his own Church. The Maronite Church was in a sense the eastern Christian Catholic Church par excellence.[63] John-Paul Ghobrial has recently made the important argument, drawing in part on a list of books which Yawsep of Amida requested from the Propaganda Fide in 1674, that eastern Christians' experience of turning to Catholicism often in practice meant adopting Maronite traditions.[64] Yawsep's manuscript collection confirms his interest in Maronite rites. He owned a manuscript of the Maronite services for night and day, Vat. sir. 224, copied by the renowned Maronite Faustus Naironus.[65] He himself copied a collection of Maronite texts in Borg. sir. 37. He starts with the Book of the Eucharist "according to the Maronite rite."[66] This includes typical Maronite Catholic elements which would be avoided in traditional East Syriac texts, such as references to Mary as the Mother of God, praise for Cyril of Alexandria, and praise for the four ecumenical Church synods which established the orthodox faith.[67] He then copies a history of Mar Maron, founder of the Maronite Church, and reproduces a note by the translators of the text from Latin into Syriac, who were three students of the Maronite College in Rome under the patronage of Pope Paul V (1605-1621). Yawsep tells us in the colophon that he copied the manuscript in the Propaganda Fide in 1674, when he was still metropolitan of Amida.[68] Thus even before his confirmation as patriarch he explored in Rome the traditions of this Catholic eastern Christian Church. Interestingly, however, he also seems to have drawn upon the traditions of the Greek Orthodox Church: he owned a manuscript, Vat. sir. 201, which contained a garshuni translation of hymns by the Byzantine emperor Theodore Lascaris in praise of Mary, mother of God, as well as a garshuni translation of hymns and miracle stories relating to the Virgin Mary by the seventeenth-century monk of Mount Athos Agapios of Crete; he also owned Vat. sir. 221 which contained the *Salvation of Sinners* by Agapios,

63. Its rites were, however, still subject to considerable debate in Rome: see, for instance, Girard 2016, esp. pp. 242-243.

64. Ghobrial *forthcoming*.

65. On Faustus Naironus see esp. Girard 2019 and Girard in this volume.

66. نبيح بحيذ ڤحثەمذ: Borg. sir. 37, f. 1v.

67. Mary mother of God, مكجه بكەذ مثقمح, on e.g. ff. 4r, 4v, 6r; Cyril of Alexandria on f. 49r; the four councils on ff. 86v-87r.

68. *Ibid*., f. 104v.

translated into Arabic by Yūsuf al-Muṣawwir.[69] A manuscript from the Chaldean Cathedral in Mardin, CCM 00448, similarly contains the *Salvation of Sinners* by Agapios the monk as well as his miracles of Mary; Yawsep was the scribe of part of this manuscript in 1694. Agapios himself was heavily influenced by western Catholic miracle stories about the Virgin Mary.[70] Yawsep also copied and owned garshuni translations of several western Latin liturgical texts: for instance, in Vat. sir. 63, as well as ʿAbdišoʿ's poems on Yōḥannān Sulaqa, he also copied several garshuni prayers translated from the Latin rite, including the Confiteor.[71] He owned Vat. sir. 223, copied in Rome in 1675, which included a range of Catholic texts in garshuni including instructions for reciting the rosary of Mary. He thus drew on a variety of ecclesiastical traditions beyond his own to establish a collection of Arabic- (and occasionally Syriac-) language liturgical and devotional texts suitable for a Catholic Chaldean community. Although the Chaldeans developed their own distinctive liturgy and traditions, based in part on the reimagined history of the papal East Syrians, they did also incorporate external influences in this refashioning of their literature. Again therefore we see the transient and shifting nature of Chaldean identity over time, as it was shaped by external influences and interactions with other communities.

A final noteworthy feature of Yawsep's manuscript collection is his Catholicisation of the colophon tradition. Syriac colophons tend, although there is much room for flexibility, to follow certain established patterns.[72] Yawsep draws on these but makes subtle changes to make them more suitable for his Catholic Church. His colophon to the manuscript CCM 00051 is typical of his new colophon style:

> "This book of the blessed prophets was finished in the blessed month of Teshri II [...] in the year 1989 of the Greeks, and from the coming of our Lord Jesus Christ the year 1677 [...] it was written in the days of the father of fathers and chief of pastors and head of churches [...] our father the very blessed and pure [...] a second Peter and imitator of Paul, Mar Innocentius the 11th, pope of Rome and of the whole land of the orthodox,

69. On the identification of Yūsuf al-Muṣawwir as the translator see Nasrallah 1979, p. 206 n. 113; see also Walbiner 2013, pp. 150-153.

70. On Agapios the Monk, also known as Agapios Landos, see Petit 1900 (for his drawings from Catholic texts esp. pp. 284-285) and on the Arabic translations of his works Walbiner 2013.

71. The Confiteor is found on ff. 34v-35r.

72. Discussed by Murre-van den Berg 2015, pp. 113-142.

> may his see stand to the end of days [...] for the catholic glory and apostolic splendour [...]
> This book was written in the land of the east in the very blessed city, orthodox and very holy, Amida, which after the Turks took they named Diyarbakır [...] under the shelter of [...] Mar Peṭion the glorious martyr [...] He wrote and blackened, that is stained and defiled and corrupted these leaves [...] the most sinful of sinners [...] Yawsep in name of the patriarchate [...]"[73]

Much of this is completely conventional, but there are some important changes. Where typically a scribe would name the patriarch of the day, Yawsep instead puts the pope in this role, implicitly designating him as head of the Church. He names the pope in this way in most of his manuscript colophons.[74] The epithets applied to the pope are mostly those traditionally applied to the patriarch, although the choice of the reference to Peter and Paul and the references to orthodoxy and catholic glory should perhaps be taken as an implicit anti-Nestorian polemic. Yawsep uses here two dating systems: the typical dating system of the Greeks, and the anno Domini dating system which is relatively rare in Syriac manuscripts but of course common in the Latin West. In many of his manuscripts he completely eschews the dating system of the Greeks and only uses the anno Domini dating, which should again be seen as a subtle Catholicising change.[75] In this way Yawsep adapts the traditional conventions of East Syriac manuscript culture to the new context of the Chaldean Church.

The commemoration of their sixteenth-century "Chaldean" forefathers was thus only part of a broader process of recalibration by the Amida Chaldeans. Creating a longer term Chaldean history helped them to maintain their distinctive East Syriac tradition while at the same time they were perhaps inevitably influenced by other traditions including

73. ܥܠ ܕܝ ܗܢ ܕܥܡܪܟܬ ܚܕ ܡܢ ܕܒܬܢ ܦܛܪܝ ܐܒܗ.....ܕܫܢ ܫܢܝ ܗܘܐ ܒܥܕܢ ܚܕ ܡܢ ܕܒܬܢ ܚܕ ܡܢ ܕܒܬܢ ܚܕ ܡܢ ܕܒܬ

the Maronites as well as the western Catholic Church. We have seen that this "history" involved reimagining and reinterpreting the history of the sixteenth-century schism. Sulaqa, ʿAbdišoʿ and their followers, who in reality continued to venerate Nestorius at least in some contexts and seem not to have understood themselves as having converted to a different Christian group, are presented as the founders of a Catholic Chaldean, anti-Nestorian tradition. In a sense, then, the actions of Yawsep, ʿAbd al-Aḥad and their fellows represent the "invention of tradition," creating an imagined prehistory for their own movement.[76] But this prehistory was not sheer fabrication: Sulaqa and ʿAbdišoʿ were historical figures and the Amida Chaldeans drew on real texts composed by ʿAbdišoʿ in particular. It is thus important to ask how the Amida Chaldeans gained knowledge of their "predecessors" and what the vehicles were for this process of historical refashioning. Part of the answer may lie in the western Church. As we have seen, Catholic authors generally had no hesitation in eliding together different "Chaldean" groups. ʿAbd al-Aḥad's linking of Sulaqa, ʿAbdišoʿ, and the synod at Diyarbakır in 1616 is not dissimilar to Pietro Strozzi's publication from this synod which invoked ʿAbdišoʿ as an example of the longer-term Chaldean devotion to the papacy. The Catholics whom the Amida Chaldeans encountered may well have encouraged this history making.

Even more important, however, were the manuscripts themselves through which the texts written by the sixteenth-century papal East Syriacs were transmitted. Individual manuscripts played an important role here. The sixteenth-century Borg. sir. 21, probably copied by Eliya bar Asmar Ḥabīb, served, as we have seen, as Yawsep's model for both Vat. sir. 63 and Vat. sir. 43, containing, respectively, ʿAbdišoʿ's three poems on Sulaqa and a series of pro-papal excerpts and list of former East Syriac patriarchs ordained in Rome. How did Yawsep gain access to this manuscript? He made his copies from it in Rome: both Vat. sir. 63 and Vat. sir. 43 were copied in Rome in 1701. It is possible, therefore, that Rome is the key here; that the Amida Chaldeans learnt about their "predecessors" from the Chaldean tradition not in Mesopotamia but in Rome itself. But another interpretation is possible, that Yawsep himself may have brought the manuscript to Rome. Borg. sir. 21 was part of the Borgia collection, kept at the Propaganda Fide until it was joined to the Vatican Library collection in 1899.[77] Unfortunately it has proved difficult to establish any

76. The "invention of tradition" is a term of course famously analysed by Hobsbawm & Ranger 1983.

77. Scher 1909, p. 249.

certain information about when Borg. sir. 21 entered the Borgia collection, but it is evidently the case that the Borgia collection did at some point acquire some manuscripts of Yawsep I's, since the collection contains one manuscript copied by him.[78] We know that Borg. sir. 21 was initially intended for eastern use, since Eliya bar Asmar Ḥabīb wrote in that he was bestowing it on the church of Mar Peṯion in Amida.[79] This Church played an important role for the Chaldeans of both the sixteenth and seventeenth to eighteenth centuries. After the schism of 1552 several Chaldean bishops copied manuscripts there, including ʿAbdišoʿ of Gazarta and Eliya bar Asmar Ḥabīb.[80] It is difficult to trace the precise ecclesiastical situation in the church after that point, but it seems to have maintained some links to Sulaqa's successors even after they had relocated significantly further east: we find manuscripts copied at Mar Peṯion referring to the Šemʿon patriarch from Sulaqa's line in the seventeenth century.[81] Yawsep of Amida himself was very active at Mar Peṯion. He copied several manuscripts there,[82] and some of the manuscripts in his possession had previously been owned by Mar Peṯion.[83] It thus seems very likely that he had access to all of the manuscripts copied by the sixteenth-century Chaldeans and preserved at Mar Peṯion, giving him and his followers a tangible link to the earlier uniates.

A further indication that Mar Peṯion was an important site of Chaldean history and identity comes from a note written by Yawsep of Amida's successor as patriarch, Yawsep II, in a manuscript in the British Library. An anonymous note in this manuscript records that Mar Timotheos, metropolitan of Amida, Nisibis, Mardin, Hasankeyf and Jerusalem had died of plague in the year 1933 of the Greeks (1621/2 AD), and that this Mar Timotheos had spent six years in Rome with the pope. In 1696, Yawsep II

78. Borg. sir. 34. On the collection of the Borgiani siriaci, see ORSATTI 1996, pp. 115-129.

79. Borg. sir. 21, p. 305.

80. See WILMSHURST 2000, pp. 55-56.

81. For example CCM 00383, copied in 1638 in Mar Peṯion "in the days of Mar Šemʿon Catholicos Patriarch," by Šemʿon metropolitan of Amida (f. 177r); CCM 00050, copied there in 1656 by ʿAbd al-Karīm "in the days of Mar Šemʿon Catholicos Patriarch" (f. 259r).

82. CCM 00048, Vat. sir. 44, CCM 00051, and probably also CCM 00448 (see Appendix 1).

83. See Vat. sir. 83 (although copied in Gazarta, several notes at the end of the manuscript record donations to Mar Peṯion, so it was probably in the ownership of this church at one stage); Vat. sir. 84 (whose scribe, possibly Eliya bar Asmar Ḥabīb, wrote it in Jerusalem but recorded that he wrote it for the church of Mar Peṯion); Vat. sir. 90 (which was written by the same scribe as Vat. sir. 84, and contains a letter to the clergy of Mar Peṯion so was probably also intended for it).

wrote next to this that Timotheos had brought back twelve thousand gold denarii, fifteen priestly stoles and two gold crowns from the papacy. He notes: "these two gold crowns and five stoles are still found with us in the church of Mar Peṯion in Amida up until today."[84] Timotheos had before his consecration as bishop been known as Adam, the envoy of Eliya VII to Rome in his—ultimately unsuccessful—negotiations with the papacy which culminated at the synod of 1616 described by Pietro Strozzi.[85] We find no allusion in Yawsep's note to this failure; rather, these objects appear as symbols of the historic links between the Chaldean East Syriac community, centred on Mar Peṯion, and the papacy. Mar Peṯion thus stands as perhaps the most important site of transmission of Chaldean identity as it came to be defined, since its collections included several manuscripts written by the sixteenth-century Chaldeans and since it had accumulated over the years other testimonies to East Syriac contacts with the papacy. The Amida Chaldeans smoothed out any irregularities in this history, be it the heterodox positions of ʿAbdišoʿ and Sulaqa or the failed negotiations of Bishop Timotheos, to create a seemingly cohesive Chaldean lineage. The process of the invention of a Chaldean history thus depended upon access to a physical collection of manuscripts, and on a relationship to a particular church building in the city of Amida.

Conclusion

In the late seventeenth and early eighteenth centuries, the Amida Chaldeans under the leadership of Yawsep I and his successors created a Chaldean history stretching back to the schism of 1552 under Yōḥannān Sulaqa. Sulaqa, implicitly or explicitly, was presented as the father of this Church, a claim which has been repeated in modern scholarship. The connections between the Amida Chaldeans and the sixteenth-century papal East Syriacs were not entirely imagined, but they existed more at the level of manuscript culture and of institutions such as the church of Mar Peṯion, rather than in terms of belief, doctrine, and shared Catholic faith. Sulaqa and ʿAbdišoʿ, the sixteenth-century Chaldeans, were not orthodox Catholic believers who rejected Nestorianism and converted to the Catholic Church. Rather their particular ecclesiastical identity rested on the acceptance of papal supremacy over the other patriarchates of

84. .ܒܝܬ ܡܪܝ ܦܬܝܘܢ ܒܥܡܕ ܐ ܘܒܟܢܝܫܬ ܡܪ ܫܡܥܘܢ ܒܫܝܢ ܐ ܘܒܟܢܝܫܬ ܡܪ ܫܡܥܘܢ ܒܫܝܢ British Library, Add. MS 7197, f. 41r.

85. For Adam's ordination as bishop Timothy, see Giamil 1902, p. 145, Wilmshurst 2000, p. 51.

the Church. But the Amida Chaldeans concealed these problems when reimagining their predecessors as part of an ongoing struggle between the true faith, namely Catholicism, and the devil's heresy of Nestorianism. Any new Church like that founded by Yawsep was in a vulnerable position, especially since their international support from the western Church could be turned against them by their rivals within the Ottoman context of south-east Turkey.[86] In this context, it was important to foster a cohesive group identity, encouraged by a shared literature and sense of history. The transformation of manuscript culture, from the violent excising of names of rejected saints to the adaptation of the traditional patterns of the colophon, was an important part of this process of confession-building. The Amida Chaldeans combined an openness to the influence of other Catholic groups, including the Maronites and the western Catholics, with a strong assertion of a distinctive Eastern Chaldean identity, as expressed through slightly revised Catholic versions of traditional East Syriac texts and through the commemoration of a longer-term Chaldean history. The "Chaldean" Church, when examined closely, turns out not to be a monolithic or clear-cut confession, but a historically varied and changing series of groups and individuals brought together under a problematic name. The same could be said of many more eastern Christian Churches.[87] But a Chaldean lineage was created not only by Catholic observers more interested in attacking Protestants than in exploring the complexities of eastern Christian identities, and not only by modern scholars in search of paradigms and patterns. It was forged by the eastern Christians themselves, in a politically vulnerable situation, who turned to their imagined ancestors to show that their movement had a past, and, with God's support against the Nestorian heresy, a future.

86. It seems to have been common for non-uniate eastern Christians to accuse their uniate rivals of having turned "Frank," i.e. European, and therefore implicitly of being disloyal to the Ottomans. ʿAbd al-Aḥad claims that Yawsep's opponents did this to him: see CCM 00012, f. 179r.

87. Heyberger 2003, pp. 37-38. Historians have studied, for example, the Maronite construction of their own history by figures including the patriarch Isṭifān al-Duwayhī (d. 1704): see e.g. Salibi 1988, esp. chapters 4-5, Suermann 2002, and the article by Aurélien Girard in this volume.

Appendix 1
Manuscripts copied and owned by Yawsep I

Shelfmark / HMML reference number	Scribe (if known)	Date of copying (if known)	Location of copying (if known)	Summary of contents. Additional notes
Copied by Yawsep I				
CCM 00048	Yawsep	1672	Amida (church of Mar Peṯion)	Biblical: Book of Sessions
Borg. sir. 37	Yawsep	1674	Rome (Propaganda Fide)	Maronite liturgy; history of Mar Maron
CCM 00051	Yawsep	1677	Amida (church of Mar Peṯion)	Biblical: Books of the Prophets
CCM 00070	Yawsep	1682	Amida	Lectionary
British Library MS Egerton 703	Yawsep	1683	Amida	Marriage rites
Vat. sir. 44	Yawsep	1691	Amida (church of Mar Peṯion)	Baptismal and other liturgical texts
CCM 00448	Multiple scribes: colophon on f. 286v suggests that Yawsep was scribe of part of the manuscript	1694 (Yawsep's section)	Amida (church of Mar Peṯion)?—Yawsep I does not name a location in his colophon, but Yawsep II, author of another colophon on ff. 397v-398r, states that it was copied in Amida in Mar Peṯion	Agapios the Monk, *The Salvation of Sinners*
Vat. sir. 43	Yawsep	1701	Rome	Eucharistic rites and other liturgical texts, including list of patriarchs ordained in Rome ending with Yoḥannan Sulaqa, copied from Borg. sir. 21
Vat. sir. 63	Yawsep	1701	Rome	Marriage rites, other liturgical texts, ʿAbdišoʿ of Gazarta's three poems on Yoḥannan Sulaqa copied from Borg. sir. 21
Vat. sir. 206	Yawsep	1705	Rome	*The Paradise of the Monks*

Shelfmark / HMML reference number	Scribe (if known)	Date of copying (if known)	Location of copying (if known)	Summary of contents. Additional notes
CCM 00440	Yawsep—There is no colophon but there is a note at the back in garshuni by Yawsep III saying that the manuscript was copied by Yawsep I	Unknown		Consolations for burials, some attributed to Eliya III Abu Ḥalīm, some to Šemʿon Metropolitan of Amid
Manuscripts owned by Yawsep				
Vat. sir. 24	Two scribes: Rabban Gabriel, ʿIšoʿ	13th century? [Assemani's estimate]		Lectionary
Vat. sir. 61	Yawsep [unknown, not Yawsep of Amid]	13th century? [Assemani's estimate]		Funeral rites and other liturgical texts
Vat. sir. 83	ʿAṭaya bar Farağ	1537/8	Gazarta [Cizre]	Breviary for the year. Several notes at the end of the manuscript record donations to the church of Mar Peṭion, so it is likely to have been owned by this church at some point
Vat. sir. 23		Assemani estimates a date of the 12th century. There is an ownership note on f. 44v dated to 1863 of the Greeks (1551/2 AD) but this may not be contemporary with the copying of the manuscript	The note on f. 44v reports that it belonged to the church of Mart Šmuni and her seven sons in the village of Ǧarokhiya in the region of Amida	Lectionary from Pauline Epistles

Shelfmark / HMML reference number	Scribe (if known)	Date of copying (if known)	Location of copying (if known)	Summary of contents. Additional notes
Vat. sir. 184	ʿAbd Allah, a priest	1560	Mardin region (Monastery of Mar Peṭion)	Liturgical poems by Gewargis Warda and others. ʿAbdišoʿ of Gazarta wrote a note in the manuscript in 1567/8
Vat. sir. 84	Eliya [perhaps to be identified with Eliya bar Asmar Ḥabīb]	1570-2	Jerusalem	Liturgical office for the year. The scribe notes that he wrote it for the church of Mar Peṭion
Vat. sir. 90	Eliya [evidently the same as the scribe of Vat. sir. 84]	1570-1	Jerusalem	Liturgical prayers by Eliya III Abu Ḥalīm and other authors
Vat. sir. 42	Bahdin bar ʿAṭaya	1602	Gazarta [Cizre]	Priestly office and assorted liturgical texts
Vat. sir. 224	Faustus Naironus	1646		Maronite offices for the day and night
Vat. sir. 223		1675	Rome	Catholic texts in garshuni including the method of reciting the rosary of Mary
Vat. sir. 201		No earlier than 17th century		Theodore Lascaris, hymns on Mary, Agapios the Monk, hymns on Mary and miracles of Mary
Manuscripts possibly owned by Yawsep				
CCM 00295		1583	Wasṭa [in the Cizre region]	Psalter and liturgical texts. f. 138v notes that it belonged to "our Lord Mar Yawsep" with no indication of date of this Yawsep
CCM 00491		1704	Rome	*Kalila and Dimna*, *Secret of Secrets* by Pseudo-Aristotle. Manuscript interestingly is in Serto (West Syriac) script. f. 194r states that it belonged to Mar Yawsep patriarch of the Chaldeans (but does not specify which patriarch Yawsep)

Bibliography

Sources

Amulio, *R.D. Patriarchae Orientalium Assyriorum* : Marcantonio Amulio, *R.D. Patriarchae Orientalium Assyriorum de sacro oecumenico Tridentini concilio….*, Ripae, 1562.

Strozzi, *Synodalia Chaldaeorum* : Pietro Strozzi, *Synodalia Chaldaeorum videlicet epistola synodica Eliae Patriarchae Babylonis & Archiepiscorum eius obedientiae…*, Romae, 1617.

Modern studies

Assemani 1719-1728 : Guiseppe Simone Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana,* Romae.

Assemani & Assemani, 1756-1759 : Guiseppe Simone Assemani & Stefano Evodio Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus; in quarum prima Orientales, in altera Graeci, in tertia Latini Italici aliorumque Europaeorum idiomatum codices,* Romae.

Baskins 2013 : Cristelle Baskins, "Popes, Patriarchs, and Print: Representing Chaldeans in Renaissance Rome," *Renaissance Studies* 28, 3, pp. 405-425.

Beltrami 1933 : Giuseppe Beltrami, *La chiesa caldea nel secolo dell'unione*, Rome.

Borbone & Farina 2014 : Pier Giorgio Borbone & Margherita Farina, "New Documents Concerning Patriarch Ignatius Naʿmatallah (Mardin, c. 1515-Bracciano, near Rome, 1587)," *Egitto e Vicino Oriente* 37, pp. 179-189.

Brock 1996 : Sebastian Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer," *Bulletin of the John Rylands Library* 78, 3, pp. 23-35.

Chabot 1896 : Jean-Baptiste Chabot, "Les origines du patriarcat chaldéen : Vie de Mar Youssef Ier, premier patriarche des chaldéens (1681-1695)," *Revue de l'Orient chrétien* 2, pp. 66-90.

Cheikho 1921 : Louis Cheikho, "Tarjamat Yūsuf al-Awwal Baṭriyark al-Kaldān," *Al-Mashriq* 19, pp. 124-138.

Gemayel 1984 : Nasser Gemayel, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe : du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de ʿAyn-Warqa (1789)*, Beirut.

Ghobrial *forthcoming* : John-Paul Ghobrial, "Catholic Confessional Literature in the Christian East? A View from Rome, Diyarbakir, and Mount Lebanon, ca. 1681," in T. Krstić (ed.), *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on Community and Confession-Building Initiatives in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries.*

Giamil 1902 : Samuel Giamil, *Genuinae relationes inter sedem apostolicam et assyriorum orientalium seu chaldaeorum ecclesiam*, Roma.

Girard 2016 : Aurélien Girard, "Comment reconnaître un chrétien oriental vraiment catholique ? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVIe-XVIIIe siècle)," in M.-H. Blanchet & F. Gabriel (eds), *L'Union à l'épreuve du formulaire : professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Leuven, pp. 235-257.

Girard 2019 : Aurélien Girard, "Was an Eastern Scholar Necessarily a Cultural Broker in Early Modern Europe? Faustus Naironus (1628-1711), the Christian East, and oriental studies," in N. Hardy and D. Levitin (eds), *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe,* Oxford.

Girling 2017 : Kristian Girling, *The Chaldean Catholic Church: Modern History, Ecclesiology, and Church-State Relations*, London.

GUARDI 2015 : Jolanda GUARDI, "Tommaso Obicini," in D. Thomas (ed.), *Christian-Muslim Relations 1500-1900*, Leiden. Consulted online on 28 July 2020 <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_28931>

GULIK 1904 : Wilhelm VAN GULIK, "Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III," *Oriens Christianus* 4, pp. 261-277.

HABBI 1966 : Joseph HABBI, "Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553," *L'Orient syrien* 11, pp. 99-132, 199-230.

HEYBERGER 2003 : Bernard HEYBERGER, "Pour une 'histoire croisée' de l'occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient," *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies* 3, pp. 36-49.

HOBSBAWM & RANGER 1983 : Eric HOBSBAWM & Terence RANGER (eds.), *The Invention of Tradition,* Cambridge.

LAMPART 1966 : Albert LAMPART, *Ein Märtyrer der Union mit Rom,* Einsiedeln.

MURRE-VAN DEN BERG 2005 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, "The Church of the East in the Sixteenth to Eighteenth Century: World Church or Ethnic Community?," in J. J. van Ginkel, H-L. Murre van den Berg & T. M. van Lint (eds), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven, pp. 301-320.

MURRE-VAN DEN BERG 2015 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500-1850),* Leuven.

NASRALLAH 1979 : Joseph NASRALLAH, *Histoire du movement littéraire dans l'Église melchite du V^e^ au XX^e^ siècle. 4, 1*, Leuven.

NAU 1919 : François NAU, "Ṣliba de Manṣourya : hymne sur les docteurs grecs," *Patrologia Orientalis* 13, pp. 287-316.

ORSATTI 1996 : Paola ORSATTI, *Il fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Roma tra Sette e Ottocento*, Città del Vaticano.

PARKER 2018 : Lucy PARKER, "The Ambiguities of Belief and Belonging: Catholicism and the Church of the East in the Sixteenth Century," *English Historical Review* 133 (565), pp. 1420-1445.

PARKER *forthcoming* : Lucy PARKER, "On the Margins of Empire: Confessionalization and the East Syrian Schism of 1552," in T. Krstić (ed.), *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on Community and Confession-Building Initiatives in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries.*

PETIT 1900 : Louis PETIT, "Le moine Agapios Landos," *Échos d'Orient* 3, 5, pp. 278-285.

PRITULA 2018 : Anton PRITULA, "ʿAbdīšōʿ of Gazarta, the First Literate of the Chaldean Church: Poems Dedicated to the Popes of Rome," *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика [Journal of Saint Petersburg University. Asian and African Studies]* 10, 3, pp. 374-391.

PRITULA 2019 : Anton PRITULA, "ʿAbdīšōʿ of Gāzartā, Patriarch of the Chaldean Church as a Scribe," *Scrinium* 15, 1, pp. 297-320.

SALIBI 1988 : Kamal SALIBI, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered,* London.

SCHER 1907 : Addai SCHER, "Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir," *Journal asiatique* 10, pp. 331-362, 385-431.

SCHER 1909 : Addai SCHER, "Notice sur les manuscrits syriaques du musée Borgia aujourd'hui à la bibliothèque Vaticane," *Journal asiatique* 13, pp. 249-287.

SELEZNYOV 2010 : Nikolai N. SELEZNYOV, "Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration: With Special Reference to the Role of his Name in East Syriac Christianity," *Journal of Eastern Christian Studies* 62, pp. 165-190.

SUERMANN 2002 : Harald SUERMANN, "Maronite Historiography and Ideology," *Journal of Eastern Christian Studies* 54, 3-4, pp. 129-148.

TEULE 2003 : Herman TEULE, "Saint Louis and the East Syrians, The Dream of a Terrestrial Empire: East Syrian Attitudes to the West," in K. Ciggaar & H. Teule (eds), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations. 3*, Leuven, pp. 101-122.

TEULE 2013 : Herman TEULE, "Autonomie patriarcale, ministère pétrinien et attitude de l'Église d'Orient envers l'Église romaine," *Science et Esprit* 65, pp. 65-82.

TEULE 2016 : Herman TEULE, "Les professions de foi de Jean Sullāqā, premier patriarche chaldéen, et de son successeur ʿAbdishoʿ d-Gāzartā," in M-H. Blanchet & F. Gabriel (eds), *L'Union à l'épreuve du formulaire : professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Leuven, pp. 259-266.

VOSTÉ 1930 : Jean-Marie VOSTÉ, "Catholiques ou nestoriens? (Mss. Vat. Syr. 45, 63 et V. S. Borgia 21)," *Angelicum* 7, pp. 515-523.

VOSTÉ 1931 : Jean-Marie VOSTÉ, "Mar Ioḥannan Soulaqa : premier patriarche des chaldéens, martyr de l'union avec Rome," *Angelicum* 8, pp. 187-234.

WALBINER 2013 : Carsten WALBINER, "'Popular' Greek Literature on the Move: The Translation of Several Works of Agapios Landos of Crete into Arabic in the 17th Century," *Revue des études sud-est européennes* 51, pp. 147-157.

WILMSHURST 2000 : David WILMSHURST, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Leuven.

La construction de l'identité confessionnelle maronite à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècle)*

Aurélien Girard
Université de Reims Champagne-Ardenne

Empruntant un concept central de l'historiographie allemande, la recherche sur le Moyen-Orient des Temps modernes interroge désormais la « confessionnalisation » ou les « cultures confessionnelles » dans l'Empire ottoman. Ces dynamiques, qui conduisent les communautés religieuses à devenir davantage conscientes de leur spécificité en opposition à des groupes rivaux, concernent également les Églises chrétiennes. Les controverses entre les Églises du Moyen-Orient ne sont pas nouvelles[1] mais ces rivalités interconfessionnelles connaissent un certain regain à l'époque ottomane, alors que l'Empire constitue un terrain d'activité pour les missionnaires catholiques et protestants et que, au cours de la première modernité, les Églises catholiques rattachées à Rome se multiplient. Dans ce contexte, chaque confession s'applique à accentuer ses spécificités, à inventer sa tradition, à cristalliser son identité afin de marquer la frontière et rendre celle-ci infranchissable pour les fidèles[2].

C'est le cas des maronites. Au début de l'époque ottomane, ils constituent la seule Église orientale de confession catholique au Proche-Orient. Principalement installés dans les villages de la Joubbat Bcharré au nord du Mont-Liban[3], ils connaissent, du XVIe au XVIIIe siècle, une forte

* Je remercie vivement Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux, Margherita Farina, Bernard Heyberger, Pierre Jabbour, Joseph Moukarzel et Flavia Ruani pour leurs relectures de cet article et leurs conseils.

1. Voir par exemple Ruani 2016.
2. Heyberger 2003 ; Krstić 2009 et *à paraître* ; Büttgen 2010 ; Winter 2010 ; Girard 2011 ; Terzioğlu 2011 et 2012-2013 ; Girard & Schmitz 2014 ; Santus 2019 ; les contributions de Bernard Heyberger et Lucy Parker au présent volume.
3. Ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle que l'appellation « Mont-Liban » englobe non seulement les régions septentrionales, que le terme désignait à l'origine (Joubbat

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 153-200.

expansion vers le centre et le sud de la Montagne, se mêlant aux autres communautés religieuses présentes dans ces régions. À partir de la fin du XV^e^ siècle, les maronites s'installent aussi à Alep où Isṭifān al-Duwayhī, alors missionnaire de la congrégation *de Propaganda Fide* dénombre 3 000 âmes en 1665. Là ils doivent partager leur terrain avec les missionnaires latins et d'autres Églises catholiques orientales, notamment les melkites grecs-catholiques à partir du schisme de 1724, non sans d'intenses rivalités entre ces clergés[4].

C'est dans ce contexte que se construit l'identité confessionnelle maronite aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, étudiée, dans le présent article, à travers les textes qui relèvent de la culture savante, du moins cléricale. L'élaboration de ces discours se conçoit en lien avec la science catholique européenne pour au moins trois raisons. D'abord l'éducation romaine à partir de la fondation du Collège maronite de Rome en 1584 joue un rôle majeur dans la formation de l'élite cléricale de cette communauté. Ensuite la littérature missionnaire (imprimée et, pour une large part, manuscrite) constitue un vaste corpus disponible en langue arabe, qui inspire les auteurs maronites. Enfin le creuset catholique alépin vers 1700, en particulier l'école du maronite Buṭrus al-Tūlāwī (1657-1746), ou encore le milieu monastique réformé libanais au XVIII^e^ siècle, sont profondément marqués par les savoirs occidentaux, sans que ces nouvelles élites maronites soient nécessairement passées par l'Europe pour les acquérir[5]. C'est pourquoi le détour par l'« inévitable Occident »[6] s'impose afin de comprendre les registres de l'affirmation de l'identité maronite, tantôt s'appuyant sur les méthodes et les contenus de la science occidentale, tantôt affichant un rejet anti-orientaliste des thèses des auteurs non maronites : loin de s'opposer, ces deux attitudes intellectuelles cohabitent le plus souvent dans les écrits maronites de la période[7]. Les thèses maronites sur leur propre histoire et le discours sur la langue syriaque constituent les deux principaux marqueurs de la singularité maronite, que nous étudierons successivement.

Bcharré, Jbeil, Batroun), mais aussi les régions centrales (tel le Kesrouan) et méridionales (jusqu'à Sidon), qui étaient perçues comme distinctes.

4. Harik 1968 ; Heyberger 1994 ; Leeuwen 1994 ; Mohasseb Saliba 2008 ; Jabre Mouawad 2009.
5. Kilpatrick 2006 ; Morel & Aouad 2016 ; Girard & Pizzorusso 2017 ; Morel 2018.
6. Chevallier 1971, p. 273.
7. Pouillon & Vatin 2011 ; Girard 2017.

Dans le bain du catholicisme romain

*Ce que l'*Historia sacra *fait aux maronites*

La recherche récente, en particulier l'ouvrage issu de l'*Habilitationschrift* de Harald Suermann, a apporté quelques lumières sur les premiers siècles de l'Église maronite, une époque difficile à appréhender en raison de la faiblesse de la documentation interne à la communauté et de l'encombrement des considérations apologétiques jusqu'à la fin du XX^e^ siècle. Le monastère, implanté en Syrie seconde près de l'Oronte, autour duquel s'organisent les maronites, aurait été fondé à la suite du concile de Chalcédoine (451), pour soutenir le parti prochalcédonien face aux moines « monophysites ». Dans la première moitié du VII^e^ siècle, le monastère adhère à la doctrine monothélite, alors que l'empereur Héraclius (610-641) souhaite rétablir l'unité entre monophysites et chalcédoniens. Le concile de Constantinople III (680-681) tranche en faveur du dyothélisme. Dans la Syrie, conquise par les Arabes, la rupture entre melkites et maronites n'est consommée qu'au milieu du VIII^e^ siècle. Jean Maron, longtemps considéré comme le premier patriarche, n'est attesté par aucun document ancien et ne serait qu'une légende[8].

Avant l'époque ottomane, il n'existe pas de forte tradition historiographique au sein de la communauté maronite. Ǧibrāʾīl ibn al-Qilāʿī (c. 1450-1516), maronite franciscain, longuement formé en Italie avant de devenir évêque maronite de Chypre en 1507, se distingue en cette matière car il consacre plusieurs ouvrages à l'histoire des maronites. Il a souvent été tenu pour l'inventeur de la thèse de la « perpétuelle orthodoxie », car il tient un propos de nature apologétique sur le « peuple de Maron ». Mais le franciscain ne connaît pas l'histoire de Maron l'anachorète, dont la vie, relatée par Théodoret de Cyr (vers 393-460), est ignorée en son temps. Dans ses œuvres, il rapporte différentes traditions contradictoires, et avec un faible ancrage chronologique, sur le fondateur. Les maronites auraient toujours été en union avec l'Église romaine, entretenant une relation avec le siège de Pierre qui se serait affermie à plusieurs reprises[9]. L'historiographie maronite moderne se développe sur d'autres fondements, même si l'œuvre historique de Ǧibrāʾīl ibn al-Qilāʿī est redécouverte au XVII^e^ siècle et soigneusement manipulée par les érudits maronites, en particulier Fauste Nairon.

À l'époque moderne, des savants maronites, souvent anciens élèves du Collège de Rome, participent à l'activité savante en Europe. Enseignants, imprimeurs, bibliothécaires, traducteurs, ils sont considérés comme des

8. Suermann 2010.

9. Graf 1944-1953, vol. 2, p. 94-102 ; Salibi 1957, 1962 et 1991 ; Suermann 2002 et 2010 ; Moukarzel 2007.

experts de l'Orient arabe et syriaque au sein de la République des Lettres. L'étude de nouveaux corpus dans ces langues, la réflexion sur les langues orientales, ainsi que les controverses qui animent les milieux savants, les amènent à préciser les caractéristiques de leur Église[10]. En entreprenant de se définir avant tout par l'histoire, les maronites participent au très vif intérêt manifesté pour cette science au cours de la première modernité en Europe : « the very omnipresence of history made it the obvious means whereby theologians of all religious parties could affirm their confessional identity » écrit Irena Backus[11]. Pour les humanistes, le prototype de l'histoire ecclésiastique reste l'œuvre d'Eusèbe de Césarée (vers 265-339), incitant tout historien à collecter autant de sources primaires que possible et à les présenter massivement dans le corps même du texte[12]. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, cette historiographie, loin de rester confinée à la Chrétienté, s'étend aux religions du Nouveau Monde et de l'Asie[13], avec une attention toute particulière pour les christianismes orientaux.

Les savants maronites suivent les méthodes de l'érudition de leur temps, en particulier dans l'utilisation du document et sa critique. Le modèle pour l'historiographie catholique se trouve dans les *Annales* de l'oratorien Caesar Baronius (1538-1607), publiées entre 1588 et 1607, narrant l'histoire de l'Église du I^er^ au XII^e^ siècle pour répondre aux attaques luthériennes des *Centuries* de Magdebourg : cette œuvre monumentale entend mettre en évidence que l'Église catholique romaine est la seule véritable Église et le seul successeur légitime de l'Église originelle des apôtres. Pour surclasser l'historiographie protestante, l'apologétique catholique cherche à afficher la supériorité de sa documentation, à l'exemple de Baronius. Aux Temps modernes, un « gigantesque effort d'érudition [...] fut consenti pour fabriquer d'abord, puis surtout pour commenter, analyser et défendre des faux »[14]. Si l'histoire sacrée joue un rôle considérable dans les controverses interconfessionnelles, son rôle ne doit pas être sous-estimé dans les disputes intraconfessionnelles. Au sein de l'Église catholique, les historiens des Églises locales défendent les dévotions locales face à Rome qui veut contrôler les cultes. Ainsi la Réforme catholique favorise l'écriture d'histoires saintes des provinces ou encore des ordres religieux, en particulier dans les régions de frontières religieuses. Les maronites se veulent doublement en situation de frontières :

10. Gemayel 1984 ; Heyberger 2010 ; Girard 2017 et 2019.

11. Backus 2003, p. 3.

12. Grafton 2012.

13. Stroumsa 2010.

14. Quantin 2002-2003, p. 276.

face aux « infidèles » musulmans, et face aux autres chrétiens tenus pour « hérétiques » ou « schismatiques ». C'est dans ce contexte qu'est élaborée la thèse de la « perpétuelle orthodoxie » doctrinale des maronites, qui sous-tend une perpétuelle fidélité au Saint-Siège : la symbiose entre ces deux aspects emprunte là encore à un fondement de la narration historique par Baronius qui associe étroitement l'histoire de la véritable Église avec l'histoire de la vraie doctrine[15].

Des savants sur la défensive

Sans entrer dans tous les détails de la version historiographique de la « perpétuelle orthodoxie » des maronites, rappelons les questions auxquelles est confronté tout historien de la communauté aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Elles concernent d'abord les origines de l'Église : qui est Maron ? Y a-t-il un « Maron » ou plusieurs ? Ces « Maron » sont-ils saints ou hérétiques[16] ? Ces questions historiques touchent ensuite aux caractères propres de la communauté : connaît-elle un passage par l'hérésie et le schisme avant de retrouver l'orthodoxie doctrinale dans le giron romain ? Si les maronites furent toujours orthodoxes doctrinalement, comment alors comprendre la séparation avec les melkites ? Enfin, comment interpréter les témoignages de leur conversion et de leur réunion au siège romain ?

Au XVII^e^ siècle, les savants maronites manifestent le sentiment d'être attaqués de toutes parts par des détracteurs de la communauté, auxquels il est impérieux de répondre. Ces discours, qu'ils jugent hostiles, émanent de publications de sources latines du Moyen Âge, en particulier les historiens des croisades comme Guillaume de Tyr (1130 – vers 1184) et Jacques de Vitry (vers 1160-1240), qui rapportent l'épisode de la conversion des maronites[17]. Ils proviennent aussi d'éditions et traductions des historiens arabes qui évoquent la communauté, en particulier les *Annales* d'Eutychius (Saʿīd ibn Baṭrīq, patriarche melkite d'Alexandrie de 933 à 940)[18], ainsi que des écrits destinés à donner aux missionnaires une description des peuples auprès desquels ils sont envoyés. C'est particulièrement le cas du traité du carme Thomas a Jesu (1564-1627), *De procuranda salute omnium gentium*, un ouvrage fondamental dans la formation des missionnaires. D'après le religieux

15. QUANTIN 2004 ; DITCHFIELD 2012a et 2012b ; GUAZZELLI 2012 ; BAUER 2019 ; LEVITIN 2019.
16. Sur la définition de l'orthodoxie et de l'hérésie par une guerre des noms, voir DEBIÉ 2016.
17. Pour une introduction à ces textes, voir SALIBI 1957 ; ROUXPETEL 2015.
18. Selden, *Origines* ; Pococke, *Contextio* ; HAMILTON 2006, p. 136-138 ; TOOMER 2009, p. 594-625 ; *Annuaire* 2011.

catholique, les maronites tirent leur nom de saint Maron, fondateur d'un monastère dont les moines sont dits maronites. À partir de l'année 699, ils quittent l'Église catholique et adhèrent aux hérésies monophysites *(sic)*. Cependant ils reviennent à l'Église romaine, grâce à l'union célébrée par le patriarche latin Aymeric de Limoges (XII^e^ siècle) au moment des croisades, puis à la participation du patriarche au concile de 1215[19].

Deux sources majeures alimentent les élaborations maronites d'une version apologétique de l'histoire de la communauté. D'une part, au XVI^e^ siècle, l'Europe occidentale prend connaissance de l'*Histoire philothée* de Théodoret de Cyr, en particulier grâce à la traduction du grec en latin de l'humaniste Gentian Hervet (1499-1584)[20]. Une biographie y est consacrée à Maron, peu précise, qui accumule des lieux communs[21]. D'autre part, Caesar Baronius, l'historien de l'Oratoire, publie quelques lignes dans son *Martyrologium Romanum* (1586) sur les maronites à la date du 21 octobre : saint Maron, qui devient abbé du monastère, n'est autre que saint Maron de Cyr dont l'histoire est narrée par Théodoret. Baronius est le premier à relier l'existence d'une communauté maronite au Proche-Orient avec la figure du saint Maron dévoilée par l'œuvre de Théodoret de Cyr et l'existence d'un couvent du même nom en Syrie qui s'illustre par sa fidélité à l'orthodoxie dyothélite. Mais dans ses *Annales*, à l'année 1182, Baronius rapporte le récit de la conversion des maronites d'après l'historien des croisades Guillaume de Tyr, bête noire des maronites. Dans cette notice, il mentionne la figure d'un Maron hérétique, dont l'erreur fut condamnée au sixième concile, soit le concile de Constantinople III (680-681) qui opte pour le dyothélisme. Entre ces deux moments (le récit des origines et la conversion au temps des croisades), une mention est faite de l'existence des maronites en 676 lorsque des « mardaïtes » sont installés au Liban par le pouvoir impérial, pour résister à la conquête arabo-musulmane. Baronius ajoute un simple astérisque et une note pour renvoyer aux maronites sans plus de commentaire. Ainsi, pour le savant oratorien, il y aurait deux

19. Thomas a Jesu, *De procuranda salute*, p. 412-416.

20. Les versions syriaques et arabes de l'*Histoire des moines de Syrie* semblent peu répandues et, en tout cas, peu accessibles aux maronites du XVII^e^ siècle, ce qui accrédite l'idée d'une découverte maronite de ce texte par les publications occidentales. Voir GRAF 1944-1953, vol. 1, p. 366-367 ; Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, vol. 1, p. 60-63.

21. Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, vol. 1, p. 28-33. Les éditeurs de Théodoret aux Sources chrétiennes notent d'ailleurs pudiquement : « La brièveté de cette notice et les lieux communs dont elle est faite ne sont pas en rapport avec l'importance que la tradition ultérieure attribue à ce personnage. » (p. 28-29).

« Maron » : le saint fondateur d'abord et l'hérétique ensuite, qui aurait égaré sa communauté dans le monothélisme[22].

Rapidement, à Rome, les savants maronites s'approprient le montage historique de Baronius, tout en réfutant leur infidélité à l'Église romaine affirmée tant par ce dernier que par le manuel du carme. Ce schéma apparaît pour la première fois dans un ouvrage maronite avec la réédition en 1608 du Missel syriaque (déjà édité en 1592-1594) qui comprend une vie de saint Maron ajoutée en annexe. Cette hagiographie est l'œuvre du prélat et diplomate français Jacques Davy du Perron, présent pour une mission à Rome et lié aux savants maronites de la capitale pontificale[23]. Du latin elle est aussi traduite en syriaque, sans doute par Gabriel Sionite (Ǧibraʾīl al-Ṣahyunī) et d'autres Orientaux[24]. En joignant cette vie au Missel de leur Église, les maronites entendent non seulement canoniser et diffuser cette version de la vie du saint dans leur communauté, mais aussi donner à une dévotion locale une légitimité dans l'Église tridentine[25]. Surtout en 1619, dans le *De Nonnullis Orientalium urbibus* (réédité en 1633 et en 1635), Gabriel Sionite et Jean Hesronite (Yuḥanna al-Ḥaṣrūnī) établissent un lien solide entre le Mont-Liban et la communauté. Ils réfutent vigoureusement l'idée que les maronites tirent leur nom d'un Maron hérétique, et critiquent vigoureusement les adversaires qui propageraient de tels mensonges[26]. Dans les années 1630, Victor Scialac (Naṣrallāh Šalaq al-ʿAqūrī) rédige deux traités, restés à l'état manuscrit, contre des auteurs (au premier chef, Thomas a Jesu) qui émettent des doutes sur la perpétuelle orthodoxie doctrinale des maronites[27].

Le savant maronite Abraham Ecchellensis (Ibrahīm al-Hāqilānī, 1605-1664), qui mène une carrière académique entre Rome, la Toscane et Paris, ne consacre pas un ouvrage spécifique à l'histoire des maronites, même s'il en eut sans doute le projet[28]. Il laisse une œuvre latine parsemée de

22. Hervet, *Historiae* ; Baronius, *Martyrologium Romanum*, p. 477 ; Baronius, *Annales ecclesiastici*, vol. 19, p. 532-533 ; Rouhana 2001.

23. Je dois, pour partie, ces renseignements au père Pierre Jabbour.

24. L'histoire de saint Maron qui figure dans le manuscrit de la Bibliothèque apostolique vaticane, Borg. sir. 37 est sans doute une copie de ce texte par le chaldéen Yawsep de Āmīd, futur patriarche (voir la contribution de Lucy Parker à ce volume).

25. Ditchfield 2007.

26. Hesronite & Sionite, *Tractatus*, p. 27 ; Rouhana 2001 ; Issa 2017 ; Moukarzel 2017.

27. BAV, manuscrits Borgia latin 30 et 486.

28. Simon, *Histoire critique*, p. 160-161 ; Eusèbe Renaudot, *De Maronitis*, dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale de France, NAF 7473, f. 165r et 171r. L'étude de référence

notes et de réflexions sur ce sujet[29]. Il affine et précise les premières thèses défendant une perpétuelle orthodoxie de l'Église maronite et son indéfectible fidélité au siège romain. Il renforce l'argumentation en sollicitant de nouvelles sources grâce à son accès aux manuscrits romains. Pour lui, le nom « maronites » vient du couvent fondé par un abbé Maron, défenseur de l'orthodoxie chalcédonienne. Et apparaît sous sa plume le personnage de Jean Maron qui aurait vécu au tournant des VI^e^ et VII^e^ siècles, aurait été patriarche et auteur de traités de liturgie et de théologie, des ouvrages qu'Abraham Ecchellensis a sans doute composés[30]. À l'oratorien français Jean Morin (1591-1659) qui l'interroge sur la différence entre melkites et maronites, Ecchellensis explique que la divergence n'est pas dogmatique (les premiers dyothélites, les seconds monothélites) mais politique en identifiant les mardaïtes avec les maronites. Au moment de la conquête, ces derniers auraient pris les armes contre les Arabes, qui auraient conclu une trêve avec l'empereur byzantin contre le versement d'un tribut. Le *basileus* ordonne donc la retraite militaire et la fin des hostilités. Certains acceptent et obéissent à l'empereur, ce sont les melkites (littéralement les partisans du « roi »), mais d'autres refusent de rendre les armes, restent au Mont-Liban et continuent la résistance, ce sont les maronites ou mardaïtes. Ecchellensis inscrit donc l'identité maronite dans un double combat contre l'islam, mais aussi contre les Grecs, et il affirme l'attachement des maronites au Mont-Liban, rappelant à son lecteur toute la saveur scripturaire attachée à cette montagne[31].

Il conforte ses thèses par l'invention de sources syriaques et arabes, qui auraient été écrites par des auteurs maronites : ce corpus est également mis à contribution dans les controverses contre les protestants pour défendre la primauté du pape, ou la pratique catholique des sacrements.

sur le traitement de l'histoire des maronites par Ecchellensis se trouve dans Moukarzel 2010.

29. En particulier la Lettre d'Abraham Ecchellensis à Jean Morin « de *Joan. Marone* et ejus operibus nonnullas unde Maronitarum nominatur secta : de *Joanne* Darensi syro ; qui nam sint Melchitae et qua in re à Jacobitis dissentiant ; de aliis sectis in Oriente, Judicium de Originibus *Alexandrinis* à *Seldeno* editis. », dans Simon, *Antiquitates*, p. 449-470.

30. Ecchellensis, *Tractatus*, p. 135 et 140 ; Moukarzel 2010, p. 155-161. Sur l'existence historique de Jean Maron et sa paternité littéraire de ces ouvrages (qui ont fait l'objet d'âpres controverses jusqu'aux travaux apologétiques de Michel Breydy), voir Suermann 2010, p. 316-324 et, déjà, Chabot 1951.

31. Voir aussi sur ce sujet le récit de sa vie livrée à Carlo Cartari (1614-1697), préfet des archives vaticanes, auteur d'une biographie d'Ecchellensis, fruit d'entretiens avec le maronite : Issa & Moukarzel 2007-2009, p. 158.

Outre les ouvrages attribués à Jean Maron, Ecchellensis a recours à un traité en arabe de Thomas évêque de Kfartab (XI^e siècle) pour démontrer que l'appellation « maronites » provient d'un couvent syriaque au bord de l'Oronte à proximité de Ḥama, appelé « couvent de Maron »[32]. Il cite fréquemment des fragments d'un manuscrit du Collège maronite de Rome, qu'il intitule *Epitomes constitutionum Ecclesiae Maronitarum*, un texte appelé par la suite, à partir de Isṭifān al-Duwayhī (patriarche des maronites de 1670-1704), le *Kitāb al-Hudā (Livre de la Direction)*. En fait, c'est Ecchellensis qui fait entrer dans le corpus maronite un texte ou plutôt deux textes au départ sans rapport avec l'Église maronite. La critique contemporaine considère que la première partie (chapitres 1 à 13 de l'édition de Pierre Fahed) intitulée *Kitāb al-Kamāl (Livre de la Perfection)* aurait été rédigée directement en langue arabe par des auteurs syriaques orientaux de la première moitié du XI^e siècle. Quant à la seconde partie, le *Kitāb al-Nāmūs* (ou *Nomocanon*) apparaît comme une compilation de recueils canoniques[33].

Ecchellensis se préoccupe aussi de diffuser cette version apologétique de l'histoire des maronites au sein de sa communauté. Dans le manuel de syriaque qu'il publie à Rome en 1628, il fait référence au « patriarche Maron » : « chef et soutien de notre peuple maronite. Il est celui qui a élevé la foi orthodoxe, l'a portée dans ses bras, l'a protégée et aimée, lui qui a planté au sommet du glorieux Mont-Liban les mystères éternels et incorruptibles [...] ». Dans cette grammaire destinée aux élèves du Collège maronite, Ecchellensis fournit donc un contrepoison à l'enseignement des jésuites et à la littérature de préparation des missionnaires qui rappellent le passé monothélite de la communauté[34].

Une histoire exhaustive

Avec sa *Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum* (Rome 1679), Fauste Nairon (Mirhiǧ ibn Miḫaʾīl ibn Maḫlūf al-Bānī, 1628 – *ca* 1708)[35], professeur de syriaque à l'université La Sapienza à Rome où il mène toute sa carrière, publie la première histoire des maronites à prétention exhaustive,

32. Simon, *Antiquitates*, p. 455-457 ; Thomas de Kfarṭāb, *Traité des « Dix Chapitres »*.

33. Simon, *Antiquitates*, p. 326-334 (MOUKARZEL 2010, p. 166, n. 110, remarque que le plan de l'ouvrage donné par Ecchellensis est très différent du contenu connu de la collection maronite) ; *Livre de la Direction* (éd. Fahed 1935 et Joubeir 1974) ; GRAF 1936 ; SAMIR 1976 ; KAUFHOLD 2012, p. 256-259. Pour une ultime défense apologétique de ce texte et du travail d'Ecchellensis sur cette œuvre, voir BREYDY 1983.

34. Ecchellensis, *Institutio*, p. 239-240 (l'extrait est traduit du syriaque par DEBIÉ 2010, p. 114-115) ; MOUKARZEL 2010.

35. Nairon, *Essai sur les maronites* ; GIRARD 2017 et 2019.

qui systématise les ébauches de ses prédécesseurs, en particulier d'Abraham Ecchellensis. D'après Richard Simon, qui entretient une correspondance avec le maronite, le livre était annoncé depuis longtemps sous le titre de la *Fenicia Illustrata* : l'ouvrage a donc peut-être été écrit en italien dans une première version. Cette dissertation est dédiée à Côme III de Médicis, grand-duc de Toscane. Elle s'ouvre sur une anagramme amusante attribuée au jésuite Michel Nau : « MARO ROMA / MARON NORMA » qui résume bien sa thèse centrale. Dans l'adresse au lecteur, il affirme répondre à des sollicitations de plusieurs savants européens qui attendent cette synthèse sur l'histoire de la communauté. Comme chez ses prédécesseurs, l'écriture de l'histoire de son Église se présente d'abord comme une réfutation. Fauste Nairon commence son traité par l'évocation des auteurs dont il critique les thèses comme les historiens des croisades ou encore Thomas a Jesu décidément érigé en épouvantail de l'historiographie maronite[36]. À l'instar d'Ecchellensis, Fauste Nairon réfute fréquemment Jean Morin. Il se plaît à mettre en évidence comment les détracteurs de l'Église maronite se contredisent entre eux, par exemple au sujet de la date du retour des maronites dans l'Église catholique.

Pour lui, les maronites tirent leur nom de saint Maron l'Abbé. Suivant l'auteur de l'*Histoire philothée*, il traite des disciples de Maron. Néanmoins, il ne méconnaît pas les autres hypothèses sur l'appellation « maronites ». Il cite Thomas de Kfartab, dont il transforme le texte original à l'instar d'Ecchellensis, qui l'attribue à un monastère dit « de Maron ». Il y ajoute le témoignage du *Martyrologium* de Baronius. Enfin, il mentionne aussi le « village de Maronée » à la suite de saint Jérôme[37]. S'appuyant sur une lettre au pape Hormisdas, il met en scène la résistance des maronites face aux monophysites[38]. Le professeur de syriaque en arrive au « deuxième Maron », à savoir Jean Maron dont Ecchellensis a déjà traité. Mais, chez Fauste Nairon, Jean Maron devient un moine du « couvent du Bienheureux Maron ». Le syriacisant doit, passage obligé, réfuter le témoignage de Guillaume de Tyr : l'historien des croisades aurait été trompé par les affirmations d'Eutychius. Sa réponse à Eutychius se montre assez faible, misant sur une certaine évidence des erreurs historiques du patriarche d'Alexandrie plus que sur une réelle contre-argumentation : « Quant à savoir si l'on peut se fier à Eutychius lorsqu'il affirme que Maron aurait été l'Auteur et la Tête de l'hérésie des Monothélites, tous le comprennent suffisamment qui ont à peine franchi le seuil de l'Histoire ecclésiastique »[39].

36. Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 2-4.

37. *Ibid.*, p. 7-8.

38. *Ibid.*, p. 10-19.

39. *Ibid.*, p. 23-31, cit. p. 29.

Le savant maronite ajoute un élément essentiel aux précédents récits de l'histoire maronite : Jean Maron est devenu patriarche d'Antioche sous le pontificat d'Honorius Ier, mais a quitté Antioche pour s'installer au Mont-Liban[40]. Fauste Nairon n'en oublie pas d'évoquer les œuvres de Jean Maron déjà divulguées par Ecchellensis[41].

Le troisième chapitre de cette histoire sainte des maronites porte sur l'histoire des mardaïtes. Fauste Nairon reprend le schéma esquissé par Ecchellensis, tout en l'étoffant largement[42]. Ces « rebelles », d'après l'étymologie syriaque du terme, sont de valeureux résistants à la conquête arabe, suppléant aux insuffisances de l'empereur byzantin qui trahit la cause chrétienne. La communauté religieuse des maronites se dote même d'un appareil politique pour affirmer son indépendance et organiser son action. Ils élisent un prince et fixent son siège à Bcharré, une ville d'origine phénicienne située en altitude, au fond de la vallée de la Qadisha. Un certain Salem, successeur du premier prince élu, accepte que quelques familles jacobites et grecques melkites demeurent dans le Mont-Liban. Il est alors excommunié et renversé par les maronites. Mais face à une nouvelle attaque des Sarrasins, Salem se rachète, puisqu'il expulse non seulement les Sarrasins mais aussi tous les hérétiques qu'il a auparavant laissés demeurer au Liban[43].

Fauste Nairon ne peut se dispenser d'explication sur l'épisode problématique du ralliement de la communauté maronite à l'Église catholique à l'époque des croisades[44]. Il s'attarde surtout sur la figure de Thomas de Kfartab[45]. Selon lui, Thomas de Kfartab est d'origine jacobite avant d'adopter le monothélisme. Il prétend être maronite, affirmant que Maron aurait été du même avis que lui, en se fondant sur Eutychius. De là, il inculque des erreurs aux maronites, altère les livres de la communauté. Il convertit à son hérésie le patriarche maronite. La communauté choisit donc un autre patriarche doctrinalement orthodoxe, mais les partisans de Thomas le mettent à mort. À la suite de cet épisode, plusieurs divisions surviennent dans la communauté autour de l'élection patriarcale. C'est à ce moment-là qu'intervient Aymeric, patriarche latin d'Antioche. Il réconcilie

40. *Ibid.*, p. 31-35.

41. *Ibid.*, p. 42-44.

42. *Ibid.*, p. 46-67.

43. Pour cette histoire, Fauste Nairon s'inspire du « poème sur le Mont-Liban » de Ǧibrāʾīl Ibn al-Qilāʿī (Moukarzel 2007, p. 417-430). Je remercie Joseph Moukarzel pour cette information.

44. Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 67 et suiv.

45. *Ibid.*, p. 69-84.

les maronites entre eux et ramène à l'unité ceux qui sont tombés dans le schisme par la faute de Thomas. Ainsi d'après le récit de cette séquence par Fauste Nairon, toute la communauté n'a pas sombré dans l'hérésie : l'historien maronite sauve l'essentiel en expliquant les témoignages sur une « conversion » des maronites[46].

D'une manière générale, le professeur de syriaque complète, consolide et systématise les esquisses d'Ecchellensis. Un des aspects qu'il renforce considérablement est l'opposition permanente de la communauté à un environnement hostile. L'image récurrente est bien celle du bastion assiégé par les hérésies chrétiennes et l'islam. Le rappel insistant de l'enracinement de la communauté sur une montagne contribue évidemment à la construction de cette représentation[47]. En outre, comme le montrent les péripéties de l'épopée des mardaïtes, le Mont-Liban doit rester une région parfaitement homogène, purement maronite.

Si Fauste Nairon dit privilégier les sources orientales pour sa démonstration, il en ajoute en réalité bien peu à celles déjà mises au jour par Ecchellensis. S'il n'est pas le premier orientaliste à se servir des écrits du maronite franciscain Ǧibrāʾīl ibn al-Qilāʿī, il innove en introduisant « le poème sur le Mont-Liban », pour défendre la thèse de l'orthodoxie doctrinale des maronites et de leur fidélité au siège romain[48]. En fait, les sources nouvelles qu'il introduit sont essentiellement occidentales. Il met ainsi à profit sa lecture des *Vite de' santi e beati di Foligno* (1626, réédité en 1656) de Ludovico Iacobilli (1598-1664). L'ouvrage comprend une « Vita di San Mauro, detto S. Maroto, ò S. Marone Abbate » que Fauste Nairon met à contribution pour prouver la sainteté de saint Maron, et que le patriarche Duwayhī exploite peu après pour reconstituer la circulation des reliques de saint Maron[49]. Le savant maronite se sert également du livre d'un franciscain, Francesco Quaresmio, publié en 1634, l'*Historica theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, dans laquelle est publiée la version latine d'une vie de « Maron patriarche antiochien », traduite d'un texte ancien écrit dans un « idiome chaldéen » qui lui fut communiqué par Rizqallah, un curé maronite de la ville d'Alep[50]. Enfin, les livres liturgiques de la communauté imprimés à Rome constituent des sources de haute autorité

46. Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 84-90.

47. Voir par exemple : Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 4 et 10.

48. Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 9 ; Moukarzel 2007, p. 417-430, en particulier p. 418.

49. Iacobilli, *Vite de' santi*, p. 265-271 ; Rouhana 2005 ; Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 5. Sur Iacobilli, voir Ditchfield 2007, p. 218.

50. Quaresmio, *Elucidatio*, p. 72-73 ; Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 32-33. Sur Quaresmio, voir Heyberger 2009.

à ses yeux[51]. Dans l'adresse au lecteur, il explique toutefois que les sources occidentales ne sont pas satisfaisantes pour étudier l'histoire des maronites. Au-delà des sources, Fauste Nairon considère qu'un auteur maronite est toujours plus compétent, pour traiter de ce sujet, qu'un érudit orientaliste européen qui s'acharnerait malignement sur l'histoire des maronites[52].

Au XVIII[e] siècle, de nouveaux développements ne viennent pas bouleverser ce récit dans l'Europe catholique. Les écrits en arabe du patriarche Isṭifān al-Duwayhī, que nous étudierons ultérieurement, sont très vite connus dans les milieux savants grâce aux érudits maronites présents dans la péninsule Italienne. Ces textes sont même traduits en latin par le maronite Pietro Benedetti (Buṭrus Mubārak, 1663-1742)[53]. Joseph Assemani (1687-1768) aussi traduit le patriarche, contribuant à l'ériger rapidement en référence sur le sujet en Europe, alors qu'au Proche-Orient, les copies des manuscrits des œuvres historiques du patriarche sont peu nombreuses. Le bibliothécaire de la Vaticane met à profit la notice « Jean Maron », dans le premier volume de sa *Bibliotheca Orientalis* en 1719 pour aborder l'histoire de sa communauté avec le chapitre consacré à « Jean Maron patriarche d'Antioche »[54]. D'autres auteurs maronites contribuent à développer, défendre ou diffuser ces thèses : Étienne Évode Assemani[55], Andreas Scandar[56], etc. Car les ennemis des savants maronites ne sont plus seulement les anciennes sources, mais des orientalistes contemporains, tels Eusèbe Renaudot ou Richard Simon, qui réfutent, voire raillent la version apologétique des savants romains[57].

L'élaboration de ces discours maronites s'inscrit d'abord dans l'*épistémè* du catholicisme romain post-tridentin : l'écriture de l'histoire sainte des maronites suit les modèles façonnés dans le catholicisme post-tridentin. Cette version apologétique de l'histoire de la communauté souligne la singularité de l'Église de Maron au sein de son environnement et même l'opposition atavique entre la *ṭā'ifa* (communauté) maronite et les populations musulmanes et chrétiennes « schismatiques » ou « hérétiques »

51. Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 132-134.

52. Nairon, *Essai sur les maronites*, p. 9, p. 23-24. Sur le rapport de Fauste Nairon aux sources, voir GIRARD 2017 et 2019.

53. BAV, Vat. lat. 7411 ; Duwayhī, *Brève explication* ; GEMAYEL 1984, vol. 1, p. 450-454 ; KURI 1987, p. 136-138.

54. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. 1, p. 496-520 et 522-526.

55. Assemani, *Acta sanctorum*, vol. 2, p. 405.

56. Scandar, *Breve ragguaglio.*

57. GIRARD 2017 et 2019.

de la région. Ces thèses historiques se retrouvent dans la production arabe des maronites, dans un tout autre contexte, en Syrie et au Mont-Liban.

L'apologie des maronites par l'histoire au Proche-Orient

Au XVII^e^ siècle, sans attendre tous les détails développés par Fauste Nairon, les anciens élèves du Collège romain reviennent en Syrie, convaincus de la perpétuelle orthodoxie de l'Église maronite et de sa continuelle soumission au siège romain. Ainsi Sarkīs al-Rizzī, archevêque maronite de Damas depuis 1600, adresse, au début des années 1620, un rapport à la congrégation *de Propaganda Fide* montrant que la nation maronite est née à la suite du concile de Chalcédoine alors que « les jacobites et ceux qui suivirent Eutychius et Dioscore se séparèrent de l'obédience du Saint-Siège apostolique romain », et s'est maintenue dans l'union avec le Saint-Siège, sous la conduite d'un patriarche obéissant à Rome[58]. Mais avant d'étudier les nouveaux développements apportés par les auteurs maronites en langue arabe, il convient de faire une place à la production missionnaire sur le sujet.

Baronius traduit en arabe

Parmi les missionnaires, le capucin Brice de Rennes joue un rôle majeur pour diffuser ces thèses en langue arabe. Né vers 1605 à Rennes, il est envoyé en 1636 au Proche-Orient où, dès 1627 se sont déployées des missions capucines constituées en grande partie de Français. Brice est élu plusieurs fois custode de la province de Syrie et de Palestine. Revenu à Rome pour des missions particulières à trois reprises, il meurt à Sidon en 1671. De cette expérience missionnaire, il retire une certaine maîtrise de la langue arabe, même s'il affirme que, malgré ses trente années en Orient, il a encore l'impression d'être un débutant en arabe. Le capucin est particulièrement prolixe en lettres adressées à la Propagande tout au long de son séjour en Orient[59].

Il publie en 1653 une somme en langue arabe intitulée *Muḫtaṣar al-tawārīḫ al-bīʿiyya (Résumé des histoires de l'Église) – Annalium Ecclesiasticorum Arabica Epitome*, imprimée, en trois volumes in-4° de plus de trois mille pages, par la typographie de la congrégation *de Propaganda Fide* sous la conduite du *proto* (une des fonctions de superviseur dans l'atelier typographique) Giuseppe Davide Luna, un éditeur maronite. Les deux premiers volumes

58. Archives de la congrégation *de Propaganda Fide* (ACPF), Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), 235, f. 214r-215v.

59. GONZAGUE 1931-1932 ; GRAF 1944-1953, vol. 4, p. 197-198 ; SEGGIANO 1962 ; PLANTÉ 2013 ; ALIX 2017.

consistent en un résumé en arabe des douze volumes des *Annales* de Baronius. Ils sont réimprimés en 1669 à l'occasion de la publication du troisième volume, la *Continuationis Annalium Ecclesiasticorum Arabica Epitome* qui a comme source principale la continuation de l'œuvre de Baronius rédigée par Henri de Sponde et éditée à deux reprises en 1669 et 1671. Il faut y ajouter le volume des *Annalium sacrorum a creatione mundi ad Christi incarnationem*, qui, à la différence des autres tomes, présente en parallèle le texte arabe et le texte latin. La correction linguistique du texte est assurée par le prêtre damascène syriaque-orthodoxe (futur évêque de Damas) Yūḥannā ibn al-Ġurayr (? – 1678/1686). D'une part, la correspondance des missionnaires et des jeunes Orientaux quittant Rome après leur formation, d'autre part, les archives de la typographie, indiquent que l'ouvrage est réclamé et abondamment expédié en Orient. Brice lui-même lors de son retour en Orient demande à plusieurs reprises des exemplaires de ses *Annales* à la congrégation[60].

Les écrits introductifs de l'*Epitome* dévoilent une préoccupation particulière pour l'histoire des maronites : le patriarche maronite recommande l'œuvre de Brice de Rennes par une lettre de présentation adressée au général des capucins, élogieuse sur la langue du missionnaire et surtout sur l'utilité de son travail. Les « grands » de la nation maronite soulignent dans une lettre au pape *(ex epistola Magnatum Orientis Palaestinae Christianorum Maronitarum ad Summum Pontificem Innocentium X)* la valeur de l'ouvrage que le capucin entend faire éditer. Enfin Nādir al-Ḫāzin, chef de l'influente famille maronite, recommande aussi l'œuvre au pape[61]. La correspondance du capucin témoigne aussi des liens étroits qu'il entretient avec les maronites. Ainsi, dans un rapport non daté qu'il adresse au dicastère romain, il livre, en italien, une description du Liban où d'emblée il décrit les maronites comme « gente catholica e la piu affettionata alla Chiesa romana che sia nell'universo Mondo »[62]. Plus loin, il développe sa présentation des maronites, n'hésitant pas à affirmer qu'ils descendent des Hébreux installés au Mont-Liban. La version de l'histoire de l'Église maronite qu'il expose puise largement sa matière dans le *Martyrologium* de Baronius, qu'il a probablement à disposition lorsqu'il rédige ce rapport, et se rapproche nettement de la version apologétique de l'histoire de la communauté telle qu'elle est formulée sous la plume des maronites, anciens élèves du

60. ACPF, Acta 19, f. 389r ; SOCG 235, f. 154v et f. 172r ; SOCG 292, f. 60rv ; Trentini 2009 ; Fathi 2016 et 2017.

61. Brice de Rennes, *Epitome*, vol. 1. Ces lettres sont publiées dans les premières pages non numérotées.

62. ACPF, SOCG 292, f. 4v.

Collège romain, comme Ecchellensis. Il est probable qu'il entend déjà ce type de récit de la part des maronites retournés en Orient après des études romaines[63]. Le capucin apparaît donc comme un fervent défenseur des maronites, presque fasciné par cette Église perpétuellement catholique. En septembre 1658, il écrit à Rome pour demander des aumônes pour le « Mont Liban ancienne habitation des peuples catholiques appelés Maronites de temps immémorial obeissants a l'Eglise Romaine »[64]. Brice de Rennes déclare avoir composé un résumé des *Annales* de Baronius selon le désir des évêques, des archevêques et du patriarche antiochien des maronites[65]. L'*Annalium Ecclesiasticorum Arabica Epitome* est révélateur de cette fascination à l'égard de l'histoire sainte de l'Église maronite et de la volonté de prendre sa défense en s'appuyant sur l'autorité de Baronius.

Le capucin effectue des choix déterminants dans l'œuvre de Baronius, en particulier au sujet des maronites. Non seulement il ne traite pas des liens entre cette communauté et l'hérésie monothélite, mais surtout, à l'année 407, il publie une notice sur les maronites où il défend la perpétuelle orthodoxie et la constante fidélité au siège romain de ces derniers[66]. Et au sujet de l'union du XII^e^ siècle :

> « Si quelqu'un dit que Guillaume de Tyr rapporte dans ses Chroniques qu'en 1127 AD, la nation maronite retourna au sein de l'Église romaine, nous lui répondons que les propos [de Guillaume] ne signifient pas que cette nation fut convertie en raison d'une hérésie ou d'une innovation dans la foi, mais qu'elle a renouvelé le temps de l'amour *(ʿahd al-muhabba)* qui fut interrompu pendant une période à cause de la distance, des guerres et des malheurs qui se sont abattus sur ces pays et pour d'autres raisons que je mentionnerai à leurs endroits respectifs. »[67]

Ainsi le propos du capucin diffère sensiblement de son modèle oratorien, omettant les assertions sur les erreurs doctrinales des maronites, se rapprochant plutôt des notes sur Maron figurant dans le *Martyrologe* du même Baronius. Cette somme d'histoire en langue arabe constitue un

63. ACPF, SOCG 292, f. 4r-19v.

64. ACPF, SOCG 235, f. 44r. et encore f. 132r. pour les maronites de Damas.

65. ACPF, Congregazioni Particolari (CP) 6, f. 608r.

66. Brice de Rennes, *Epitome*, vol. 1, p. 836-840 ; TRENTINI 2009, p. 730-733.

67. ان قال قايل ان غويلموس اسقف صور نقل في تواريخه ان في سنة الف مايه سبعة و عشرين مسيحيه استردت طايفة الموارنة الى حضن البيعة الرومانية فنجاوبه ان معنى كلامه ليس انها استردت عن هرطقة ام بدعة الى الايمان بل انها جددت عهد المحبة الذي كان انقطع مدة من الزمان بسبب البُعد و الحروب و الشقاوات التي حدثت على تلك البلدان ولاجل اسباب شتى غير هذه التي ستذكر في مواضعها.
(Brice de Rennes, *Epitome*, vol. 1, p. 840).

plaidoyer en faveur d'une histoire apologétique des maronites. Le livre est d'ailleurs abondamment utilisé par les maronites au Proche-Orient à la fin du XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle.

Une version apologétique de l'histoire

En particulier, cette idée d'un simple renouvellement de l'« amour » entre l'Église romaine et celle des maronites se retrouve dans l'œuvre historique du patriarche maronite Isṭifān al-Duwayhī qui, lorsqu'il mentionne Baronius, s'appuie surtout sur la traduction arabe de Brice de Rennes. Composée de trois volumes, son *Apologie* est d'abord habitée par la volonté de démentir les détracteurs[68]. Si le premier livre traite de « l'origine des maronites » *(Nisba al-Mawārina)*, les deux autres se présentent comme des réfutations des discours jugés hostiles à la communauté. Toutefois, même dans l'introduction du premier livre, Duwayhī adopte la position défensive qui avait caractérisé l'écriture de l'histoire des maronites par eux-mêmes dans l'Europe du XVII^e^ siècle :

> « Quand je vis que quelques historiens adoptaient des vues contradictoires au sujet de l'origine de la communauté maronite *(al-umma al-mārūniyya)* et proposaient différentes théories à ce sujet, je fus transporté d'enthousiasme à l'idée d'écrire ce bref travail montrant en cela la vérité au sujet de l'origine de la communauté sur la base de citations historiques consistantes et de preuves incontestables et accablantes. Je n'ai pas recherché par cela à gagner les louanges pour cette nation ou à montrer ses vertus et à faire connaître l'honneur de ses premiers chefs. Mon but réel a été d'effacer les accusations qui ont été portées contre elle. »[69]

68. Pour une biographie du patriarche, on consultera GEMAYEL 1991. Rašīd Šartūnī a édité les deux premiers livres de l'*Apologie* à partir de copies du XVIII^e^ siècle conservées à Louaizé, ainsi qu'une partie des *Annales* et d'autres éléments qui ne sont pas de Duwayhī (Isṭifān al-Duwayhī, *Histoire des maronites*). Pierre Fahd a publié les deux premiers livres de l'*Apologie* en se fondant sur des manuscrits plus anciens conservés à la BAV, le Vat. sir. 395 (1689) et le Vat. sir. 397, copié au monastère de Qannoubine en 1695, du vivant de l'auteur et sous son contrôle direct (Duwayhī, *Brève explication*). Notons qu'Antoine Daou a également publié le premier livre de l'*Apologie* (Duwayhī, *L'origine des maronites*). Le travail de référence sur le premier livre de cette *Apologie* de Duwayhī est ROUHANA 1998. L'absence d'une édition critique de l'*Apologie*, fondée sur les différents manuscrits connus mais pas toujours d'accès facile, est évidemment préjudiciable à l'étude de cet ouvrage.

69. وبعد فاني لما رأَيت بعض المؤرخين يذهبون في اصل الامة المارونية مذاهب متناقضة ويزعمون ازعاماً متخالفة حملتني الغيرة على ان انشىء هذا المختصر فابين فيهِ حقيقة اصل هذه الامة بالنقول التاريخية الثابتة و البينات الصريحة الدامغة ولا ابتغي بذلك كسب اثناء لها واظهار محامدها وبيان شرف من تقدم من رؤسائها بل جل القصد ان ابرّئ ساحتها مما رُميت به ضنًّا بالحق ان يغشاه الباطل.

À la suite de Fauste Nairon, Duwayhī dresse une liste, enrichie, des auteurs qui tinrent des propos jugés mensongers sur les maronites, et dont le patriarche aime à souligner les contradictions. Le deuxième livre, divisé en dix-huit chapitres, est tout entier consacré à la réfutation de toutes les « fausses accusations » portées contre les maronites. Les différents chapitres de cette partie ont une structure similaire : chacun est intitulé *Fī radd qawl...* (« en réponse à l'affirmation ») ou *Fī ibṭāl daʿwā...* (« en réfutation de la prétention »), suivi du nom de l'auteur en question et de la nature de son accusation, quelques fois précédée d'une brève note biographique au sujet de son auteur. Dans le reste du chapitre, beaucoup d'informations historiques et biographiques sont mises à contribution pour faire mentir le détracteur. Ainsi les cinq premiers chapitres sont consacrés à la réfutation de Saʿīd ibn Baṭrīq, mais d'autres chapitres s'attaquent à des auteurs de moindre importance tel le voyageur Jacques de Villamont (chapitre 6), auteur à la fin du XVI^e^ siècle d'une relation de son pèlerinage en Terre Sainte, qui comprend quelques pages sans grande originalité sur l'histoire et l'état contemporain de la communauté maronite. Quant au troisième et dernier livre, il se présente pareillement comme la réfutation d'un discours historique hostile à l'Église maronite. Seules trois copies sont actuellement connues de ce texte qui semble avoir été rapidement oublié au XVIII^e^ avant d'être redécouvert et édité au début du XX^e^ siècle : le Vatican syriaque 396, le Bkerké 106 et le Bkerké 107[70]. Si ce dernier manuscrit est mutilé au début et à la fin, de sorte qu'on ne puisse lui attribuer un titre, les deux autres s'accordent pour intituler cette troisième partie : « Défense de la Nation maronite en raison des erreurs et des hérésies dont elle fut accusée par Thomas le Carmélite et par d'autres auteurs »[71]. Pour critiquer les thèses de Thomas a Jesu, le patriarche suit strictement le plan du carme : il répond à trois accusations concernant la création (f. 7r-15v), puis à dix autres sur la christologie et la pneumatologie (f. 16r-70r) et à cinq enfin sur les questions eschatologiques (f. 70r-91r). Pour le septénaire sacramentaire, Duwayhī réfute les neuf accusations sur le baptême (f. 91r-109r), quatre sur la confirmation (f. 109r-132v), dix sur l'eucharistie (f. 133r-147r), une sur l'onction des malades (f. 147r-149r), cinq sur le sacerdoce (f. 149r-160r),

(Duwayhī, *Histoire des maronites*, p. 1).

70. Sur les manuscrits et les éditions de cette troisième partie, voir GEMAYEL 1991, p. 57-60. Le père Ph. Semrani édite le manuscrit de BAV, Vat. sir. 396 entre 1937 et 1943 dans la revue *al-Manāra*.

71. BAV, Vat. sir. 396, f. 2r :
كتاب الاحتجاج عن الملّة المارونيَّة بسبب الرزايا والبدع التي ادّعا بها عليهم توما الكرمليطي وغيره من المصنّفين

une sur la pénitence (f. 160r-166r) et dix sur le mariage (f. 166r-189r). Enfin, l'historien maronite traite des six accusations du carme au sujet des fausses interprétations de la Bible (f. 189r-209r) puis des dix accusations sur les coutumes (f. 209v-242r).

Cette défense de l'*umma* maronite repose sur une démarche explicitée dès l'introduction : le patriarche affirme qu'un témoin oculaire est beaucoup plus crédible qu'un historien qui s'est forgé une opinion sur des ouï-dire. Pour Duwayhī, il faut privilégier l'opinion des historiens issus de la communauté plutôt que celle d'auteurs étrangers.

> « Beaucoup d'étrangers qui écrivirent au sujet de notre communauté maronite dépendaient d'ouï-dire et sur les écrits de quelques-uns de nos ennemis ; et ils n'examinèrent pas leurs informations pour distinguer le vrai du faux [...] Comment, alors, peuvent-ils porter un témoignage contre nous quand ils ne fréquentèrent aucun de nos savants, ni ne parlèrent à nos chefs, ni ne connurent notre langue de sorte qu'ils prissent connaissance de nos livres et extrayissent de ceux-ci nos histoires ? »[72]

Le patriarche maronite reprend donc et approfondit une idée forte de Fauste Nairon : l'écriture de l'histoire des maronites ne peut se faire qu'avec une véritable empathie pour la « nation » maronite et sa situation. Il s'agit d'une critique des orientalistes européens qui auraient écrit sur les Orientaux sans les consulter. Finalement, seuls les Orientaux sont légitimes à produire un discours scientifique sur l'Orient.

Reprenant et développant les idées avancées par les savants maronites présents en Europe, Duwayhī prouve dans les dix chapitres du premier livre d'une part, que les maronites tirent leur nom patronymique de saint Maron de Cyr, patron de l'illustre couvent sur l'Oronte et « supérieur des ermitages et des couvents dans la région de Cyr »[73], d'autre part, qu'ils furent constamment en union avec l'Église romaine depuis la confession orthodoxe des moines de ce couvent. Avec Brice de Rennes, il présente la conversion des maronites comme un simple renouvellement de l'« amour » entre la communauté et Rome. À plusieurs occasions, des liens étroits et anciens sont tissés entre catholiques latins et maronites par l'historien maronite. Le plus frappant est sans doute la généalogie de Jean de Sarmine, qui devient Jean Maron, premier patriarche « maronite ». Au début du

72. معظم الاجانب الذين كتبوا عن امّتنا المارونية انما عوّلوا على المسموعات و على كتابات بعض اضدادنا ولم يتثبتوا في الاخبار ليميزوا صحيحها من فاسدها [...] فكيف اذا تكون شهادتهم مقبولة علينا و هم لم يخالطوا احدا من علمائنا و لا شافهوا رؤساءَنا و لا عرفوا لغتنا ليتمكنوا منالوقوف على كتبنا فيستخرجوا منها تواريخنا.
(Duwayhī, *Histoire des maronites*, p. 1).

73. GIRARD 2020b.

huitième chapitre de l'*Apologie*, il est présenté comme l'arrière-petit-neveu de Charlemagne. Ce dernier serait venu à Antioche et aurait gouverné la Syrie. Pour inventer cette généalogie occidentale, Duwayhī s'appuyait sur la légende latine de la croisade de Charlemagne, un texte déjà connu d'Ibn al-Qilāʿī[74]. Les origines de ce premier patriarche maronite arriment solidement la communauté au catholicisme latin. Cette généalogie mythique constitue encore pour le patriarche maronite un gage de l'orthodoxie dogmatique et de la fidélité à Rome de son Église au temps de Jean Maron.

L'*historia sacra* du patriarche Duwayhī enracine les maronites au Mont-Liban. Comme dans les travaux en latin des maronites du XVII[e] siècle, le terme de Phénicie, issu de la géographie antiquaire, est récurrent dans l'œuvre de Duwayhī pour désigner cette région. Mais surtout, Isṭifān al-Duwayhī, tout au long de son *Apologie*, désignait le plus souvent les maronites par la périphrase *Ahāli ǧabal Lubnān* (« les habitants du Mont-Liban »). Dans l'*Apologie* comme dans le *Taʾrīḫ al-Azmina*, la sacralité de cette terre appropriée par les maronites se trouve soulignée par leur histoire sainte : les ermites de la vallée de la Qadisha, le patriarcat de Qannoubine ou encore Bcharré, capitale des mardaïtes, assimilés aux maronites comme chez les historiens maronites de langue latine[75]. Duwayhī met aussi en valeur le Kesrouan comme une région maronite depuis des temps anciens[76]. Si cette région ne devient le fief maronite par excellence qu'à partir du XVII[e] siècle (à la suite du grand mouvement migratoire qui conduisit, depuis la fin du XV[e] siècle, les maronites du nord vers le centre puis le sud de la montagne), les auteurs de la communauté forgent le mythe d'un retour des maronites dans le Kesrouan, aussi pour justifier la multiplication des églises et des monastères présentés comme de simples restaurations[77].

Il est en outre nécessaire de manifester la sainteté des deux Maron (le saint moine voire abbé, et le saint patriarche) à travers le calendrier du synaxaire, d'une part pour justifier la version apologétique de l'histoire de l'Église élaborée par le patriarche Duwayhī, d'autre part pour faciliter l'appropriation par l'ensemble des fidèles maronites des figures fondatrices qui soudent le groupe dans des commémoraisons et les différencient des

74. BAV, Vat. sir 397, f. 28r-32v ; Duwayhī, *Histoire des maronites*, p. 53-70 ; ROUHANA 1998, p. 347-349. Sur les chrétiens d'Orient et la croisade à l'époque moderne, voir HEYBERGER 1997.

75. SALIBI 1957. Dans l'imaginaire chrétien libanais, Bcharré est représenté durablement comme un haut lieu du maronitisme (AUBIN-BOLTANSKI 2012).

76. ROUHANA 1998, p. 423.

77. SALIBI 1957 ; LEEUWEN 1994, p. 81-85, 101-107 ; MOHASSEB SALIBA 2008, p. 21-32, 2019, p. 295-296, et sa contribution à ce volume ; WINTER 2010, p. 92-96.

autres Églises. Le patriarche Maron est fêté le 9 février, selon le bréviaire de 1624 (première édition du bréviaire maronite). Mais Duwayhī fait du 9 février la date de la fête de Maron de Cyr, jusqu'alors ignoré puisque le saint n'est même pas présent dans le synaxaire melkite d'où s'est constitué le calendrier maronite[78]. Au début du XVIII^e siècle, à Rome, un appel à la révision des éditions anciennes se fait entendre. Joseph Assemani explique ainsi que le bréviaire n'est plus en usage chez les maronites car il n'est plus d'aucune utilité : on y trouve des histoires fabuleuses qui doivent être corrigées et quelques offices de saints qui ne sont pas célébrés et dont il ignore même où ils furent trouvés[79]. Le missel publié à Rome en 1716, préparé par le maronite Andreas Scandar, constitue une nouvelle étape dans la fixation de la tradition sanctorale puisque Scandar établit un calendrier assez fourni tout en laissant 80 jours en blanc[80]. Dans le missel maronite de 1716, suivant les écrits de Duwayhī qui font autorité, la fête de l'anachorète Maron est précisément placée au 9 février, et parmi les rares fêtes imposées par le synode libanais de 1736, se trouve pareillement celle du moine Maron le 9 février[81]. En fait, la date est probablement l'occasion pendant quelque temps d'une double commémoraison : celle du moine et celle du patriarche. Le synaxaire de Farḥāt arrête la fête du moine ascète Maron au 9 février et celle du patriarche Jean Maron au 2 mars. Ce calendrier s'impose définitivement à la fin du XVIII^e siècle : sous le patriarcat de Joseph Tiyān (1796-1809) l'œuvre de Farḥāt devient le synaxaire officiel de l'Église maronite[82].

Histoire et pouvoir : enjeux locaux d'une apologie

Ces développements historiques ont une portée ecclésiologique. Il s'agit, notamment chez Duwayhī, d'asseoir les droits du patriarche maronite en insistant d'une part sur la fondation pétrinienne du siège antiochien. Sans surprise il se moule dans une vision historico-ecclésiologique dont les fondements avaient été établis par Baronius : l'oratorien insistait sur le rôle prééminent de Pierre parmi les apôtres pour justifier la primauté romaine,

78. Toutefois elle figure au 14 février dans le synaxaire byzantin de Constantinople : un compilateur anonyme du XI^e siècle avait en effet inséré en bloc dans le synaxaire grec les noms des ascètes mentionnés dans l'*Histoire philothée*, en les répartissant sur une période située entre le 13 janvier et le 1^er mars dans l'ordre adopté par Théodoret (SAUGET 1969, p. 349).

79. ACPF, Congregatio super Correctione Librorum Ecclesiae Orientalis (CLO) 1, f. 57rv.

80. Rapport anonyme sur les différentes versions du calendrier : ACPF, Scritture riferite nei Congressi (SC) Maroniti 1, f. 72r-82r.

81. *Synode libanais de 1736*, vol. 2, p. 30.

82. HAYEK 1964, p. 120-121.

puis sur la nomination du « prince des apôtres » en 39 comme évêque d'Antioche, donc à la tête de la ville la plus importante de la principale province de l'Empire romain d'Orient, et enfin sur le transfert du siège à Rome en 45 comme consécration de cette primauté pétrinienne[83]. Duwayhī entend d'autre part démontrer que le patriarche maronite est le seul patriarche légitime d'Antioche, écartant les prétentions des melkites et des jacobites, notamment en établissant la liste des patriarches d'Antioche et en expliquant le transfert du siège d'Antioche au Mont-Liban[84]. Dans un traité en arabe consacré aux *Baṭārika al-mašriq al-ʾarbaʿa* (*Quatre patriarches de l'Orient*) en 1711, les deux auteurs, le neveu du patriarche déchu Yaʿqūb ʿAwwād, Simʿān ʿAwwād (1683-1756, patriarche à partir de 1743 jusqu'à sa mort) formé à Rome, et Yūsuf al-Samʿānī (Joseph Assemani), développent une réflexion dans la même veine, sur le patriarche légitime d'Antioche dans un contexte où plusieurs hiérarques revendiquent ce titre, tout en systématisant certains points[85].

Ces démonstrations sont mises à profit lors des nombreux conflits entre les catholiques orientaux, entre les maronites et les missionnaires notamment autour de l'administration des sacrements, et surtout entre les maronites et les grecs-catholiques. Ainsi, dès les années 1740, les maronites reprochent au patriarche grec-catholique Kīrillus Ṭānās (1680-1760, patriarche à partir de 1724) d'avoir déchiré des images, imprimées à Rome, représentant saint Maron. La dispute dégénère tant et si bien que le pape Benoît XIV (1740-1758) délègue en Syrie le mineur Desiderio di Casabasciana, ablégat pontifical auprès du patriarche maronite pour apaiser les dissensions. Mais celui-ci ne rencontre pas le patriarche grec-catholique et se préoccupe essentiellement des problèmes maronites dans l'affaire Hindiyya[86]. Le 28 septembre 1753, Benoît XIV adresse au père Nicolas Lercari, secrétaire de la Propagande, une Lettre sur le culte de saint Maron commençant par les mots *Inter caetera*. Le pape Lambertini y blâme le patriarche Ṭānās et y expose les preuves de la sainteté de l'abbé Maron. Il conclut en affirmant que même s'il y avait deux Maron, l'un hérétique et l'autre orthodoxe, le patron des maronites serait ce dernier.

83. Duwayhī, *Traité du sacerdoce*, p. 24-26 ; Guazzelli 2012, p. 58-60.

84. BAV, Vat. sir. 397, f. 36r-39v ; Duwayhī, *Le candélabre des sanctuaires*, vol. 1, p. 224 et 235 ; Duwayhī, *Traité du sacerdoce*, p. 35-43 ; Duwayhī, *Succession patriarcale* ; Rouhana 1998, p. 410-440.

85. *Patriarches d'Orient*. Cette édition est fondée sur le texte arabe du manuscrit de Bkerké n° 28, daté de 1711.

86. Sur Hindiyya, voir Heyberger 2001, Khater 2011 et la contribution de Sabine Mohasseb Saliba à ce volume.

Il charge ensuite Nicolas Lercari d'écrire au patriarche Ṭānās et de lui communiquer au besoin sa Lettre, afin qu'il révoque ses actes[87]. Joseph Assemani traduit le Bref en arabe, l'imprime et en envoie de nombreux exemplaires au Liban. Ṭānās répond au pape par une lettre dans laquelle il se justifie de l'accusation portée contre lui d'avoir déchiré les images de Maron. Le patriarche réunit même un synode à Saint-Sauveur, au début du mois de mars 1759. Les pères décident d'envoyer une supplique à la Propagande, par laquelle ils demandent d'innocenter le patriarche des accusations[88]. En 1765, la querelle reste vive surtout à Alep[89], alors que l'archevêque grec-catholique interdit aux maronites d'écouter les confessions des fidèles grecs. Sur la plainte des maronites, l'affaire remonte jusqu'au Saint-Office qui décide « maronitas non esse inquietandos » : les maronites ne peuvent pas confesser hors de leurs églises mais on tolère qu'ils écoutent les confessions des chrétiens des autres nations dans leurs églises[90].

C'est dans ce contexte que plusieurs controversistes grecs-catholiques entreprennent une réfutation des maronites. Yuḥanna ʿUǧaymī (1724-1785), le principal historien grec-catholique de la période, aussi uni par des liens d'amitié à Ṭānās[91], descend dans l'arène. Il écrit tout d'abord une *Īḍāḥ bi-ḫuṣūṣ al-baḥṯ alladī ḥadaṯ fī Sūrīya bayn al-Mawārina wa-baqīya al-Ṭawāʾif al-Kāṯūlīkīyīn ʿan šaḫṣ Yūḥanna Mārūn (Exposition et rapport au sujet de ce qui s'est passé en Syrie entre les maronites et le restant des Églises catholiques à propos de la personne de Jean Maron)*[92]. ʿUǧaymī fait l'historique de l'appel des maronites à Rome contre Ṭānās et prouve que si Yūḥanna Mārūn a existé, il est hérétique. Pour lui, « cette nation syrienne maronite constitue ainsi le débris ou la branche amputée de la nation syrienne jacobite »[93]. Mais, selon l'historien grec-catholique, cette « branche » a connu un épisode monothélite avant de se convertir au catholicisme romain à l'époque des croisades. Ce traité dévoile la large connaissance des sources que son auteur a acquise lors de son séjour européen. Il cite d'ailleurs la plupart des noms sous leur forme latine : il parle ainsi de *Fāwusṭus Naīrūn* ou encore de *Karlūs Māniyūs sulṭān al-Ifranǧ*. L'historien écrit un second opuscule sous la forme d'une réponse

87. Benoît XIV, *Bullarium*, t. 4, p. 60-62.

88. Saba 1913-1914.

89. Le volume SC maroniti 8, conservé à l'ACPF, contient une documentation très abondante sur ces querelles.

90. ACPF, SC maroniti 8, f. 272r-293v.

91. Nasrallah 1989, vol. 4, 2, p. 309-311.

92. Nous avons consulté le manuscrit 200 de l'archevêché grec-catholique d'Alep qui n'est ni paginé, ni folioté. Ce texte est copié dans la première partie du manuscrit.

93. هكذا الطايفة السريانية المارونية هي فضلة او غصن مقطوع من الطايفة السريانية اليعقوبية. (f. 19r).

à la demande d'un notable melkite alépin ʾIliyās ʿAbduh : *Épître du prêtre Ḥannā ʿUǧaymī à Monsieur ʾIliyās ʿAbduh de la ville d'Alep au sujet de Yūḥannā Mārūn et les origines de l'Église maronite*[94]. Yuḥanna ʿUǧaymī y accumule les preuves pour montrer que Jean Maron n'a aucune place dans la liste patriarcale d'Antioche, notamment après celui de Théophane, patriarche d'Antioche mort en 685. Il multiplie les témoignages taxant d'hérétiques Jean Maron comme ses disciples. L'érudition de l'ensemble de l'œuvre, les sources comme la méthode et l'ecclésiologie sous-jacente rappellent son *Kitāb al-Taḫtīkūn (Livre du taktikon)*, un ouvrage d'histoire inspiré de l'*Oriens christianus* (1740) du dominicain Michel Le Quien (1661-1733). Les maronites répondent notamment par la plume d'un ancien élève du Collège maronite de Rome Yūḥanna Bāḍinǧāna (le nom connaît différentes orthographes), missionnaire à Alep, qui compose en 1768 la *Mirʾāt al-ḥaqq al-waḍīʾa fī šaraf al-Milla al-Mārūnīya (Miroir éclatant de la vérité sur la grandeur de la communauté maronite)*, dans laquelle il défend la sainteté de Jean Maron, sa légitimité sur le siège antiochien ainsi que celle de ses successeurs[95].

Une ambiguïté voire un malentendu se niche au cœur de cette querelle, ou plus précisément dans la manière dont elle est portée et appréciée à Rome. Alors que le débat oriental ne porte que sur le patriarche Jean Maron, on croit comprendre, à Rome, qu'il s'agit d'une controverse sur l'abbé Maron comme en témoigne la lettre de Benoît XIV. En réalité, cette confusion est voulue et entretenue par les maronites qui reconnaissent que l'existence et *a fortiori* la sainteté du patriarche sont problématiques alors que rien ne permet de réfuter l'existence d'un saint ermite nommé Maron. Que le personnage de Jean Maron soit placé au cœur du débat en Orient est symptomatique du fait que l'un des objets de la controverse réside dans la légitime possession du patriarcat d'Antioche. Au fond les partis n'attendent pas que Rome tranche la question sur ce point et soumette une Église définitivement à l'autre grâce à une démonstration historico-ecclésiologique. Toutefois, cette dispute reflète la rivalité entre les deux communautés, les conflits de juridiction, la crainte de perdre des fidèles qui passeraient de l'une à l'autre et donc la volonté de consolider une frontière entre des *ṭāʾifa*-s peu légitime ecclésialement. Dans cette querelle, ce ne sont probablement pas les circonstances précises qui conditionnent l'écriture

94. Cet opuscule constitue la deuxième partie du manuscrit de l'archevêché grec-catholique d'Alep 200. Le manuscrit Sbath 407 (BAV) contient également ce texte : رسالة من القس حنا عجيمي الى الخواجة الياس عبده من مدينة حلب فيما يخص يوحنا مارون و اصول الطايفة المارونية

95. Graf 1944-1953, vol. 3, p. 468. Nous avons consulté le manuscrit de la Bibliothèque orientale (Beyrouth) 785.

d'un traité, mais la volonté de marteler une différenciation voire une concurrence. Cette rivalité dans l'exercice du pouvoir se trouve mise en scène sous les yeux de Rome, car précisément les acteurs font toujours appel au souverain pontife et à ses dicastères pour trancher les nombreux conflits.

Rome n'abandonne pas les Orientaux catholiques à ces guerres intestines et montre une certaine préoccupation pour ce débat. Le cardinal Giuseppe Maria Castelli, préfet de la Propagande, inquiet du conflit qui oppose les missionnaires aux maronites, mais aussi les grecs-catholiques aux partisans de saint Maron, demande au patriarche maronite Yūsuf Isṭifān (1729-1793, patriarche à partir de 1766) des explications sur la figure de Jean Maron et des réponses aux difficultés soulevées[96]. Il livre à la Propagande un texte en italien, achevé le 10 janvier 1770, sous le titre *Apologia di S. Giovanni Marone, primo patriarca antiocheno con inserti e annessi documenti vari anche in arabo e in siriaco*. Cet ouvrage conservé à la bibliothèque Vaticane sous la cote Vatican latin 7259 a été corrigé par une seconde main, en particulier pour la langue italienne. Son apologie est motivée par les thèses répandues à Alep par Anṭūn Ṣabbāġ qui a notamment affirmé que les prêtres maronites n'ont pas la faculté de confesser toutes les « nations » comme les missionnaires. Le polémiste grec-catholique a en outre soutenu que quiconque vénère un hérésiarque (Maron) est lui-même hérétique (les maronites) et que la *communicatio in sacris* avec les maronites n'est donc pas licite. Le patriarche maronite ne manque pas de souligner le malheur des melkites qui, par conséquent, n'oseraient plus venir se confesser aux prêtres maronites et mourraient non réconciliés[97]. En outre, il traduit une lettre des melkites d'Alep adressée à l'archevêque maronite de la métropole Arsānyūs Šukrī (1707-1786)[98]. L'auteur y ajouta la version originale en arabe « giacché si trovano in Roma molti periti di lingua Araba degli stessi Melchiti, ho voluto aggiungere qui la copia Arabica per levare ogni sospetto di qualche sinistra interpretazione »[99]. Le patriarche s'efforce ensuite de démontrer l'ancienneté du culte public rendu à saint Jean Maron, puisant dans toute la littérature disponible, en particulier Quaresmio, Nairon, Duwayhī, Benedetti et Assemani. Il mentionne la vénération du portrait du patriarche Maron dans les églises et sa mémoire dans les offices liturgiques (f. 23r-47v).

96. BAV, Vat. lat. 7259, f. 12v. Voir aussi la lettre adressée le 3 janvier 1770 par Yūsuf Isṭifān au cardinal Boschi au sujet des conflits sur saint Maron (ACPF, SC maroniti 8, f. 582r-595v).

97. BAV, Vat. lat. 7259, f. 10r-11r.

98. Sur Arsānyūs Šukrī, voir en dernier lieu KRIMSTI 2019 qui renvoie aussi à la bibliographie plus ancienne.

99. BAV, Vat. lat. 7259, f. 16r.

La seconde partie du manuscrit démontre le « catholicisme de la nation maronite », reprenant la controverse autour du monothélisme, s'appuyant sur une grande quantité de sources latines, syriaques et arabes déjà portées au grand jour par les apologètes maronites (f. 48r-177r). Enfin, il termine sur la communion ininterrompue des maronites avec l'Église romaine, comme signe de leur « perpétuelle orthodoxie » (f. 177v). La défense de Jean Maron par le patriarche est également diffusée en langue arabe par des copies manuscrites[100].

La Propagande défère la question du culte de saint Maron à la congrégation des rites. Le manuscrit Borgia latin 158 de la bibliothèque Vaticane, intitulé *Dissertatio de cultu Sancti Johannis Sirimensis cognominati Maronis Primi Antiocheni Syro-Maronitarum Patriarchae*, se présente sous la forme d'un rapport, dépourvu de date et d'auteur[101], adressé aux cardinaux de la congrégation des rites sur ce sujet. La *dissertatio* s'appuie largement sur l'œuvre du patriarche Isṭifān pour présenter une défense de Jean Maron. L'introduction revient sur les circonstances qui ont conduit à la rédaction de cette dissertation (f. 5r-17r). La première partie est consacrée à la « sainteté et la réputation de sainteté de Jean Maron » : il discute en cinq chapitres des sources habituellement débattues, tout particulièrement des textes liturgiques. Il s'en prend aussi à la « corruption » des livres maronites, qui aurait été opérée par les jacobites[102]. La deuxième partie reprend très largement les arguments du patriarche Isṭifān puisqu'elle est consacrée à

100. Voir par exemple le manuscrit de la Bibliothèque orientale 786.

101. Une hypothèse serait d'attribuer à Étienne Évode Assemani (1709-1782), consulteur à la congrégation des rites depuis 1764 (Tisserant 1932, p. 272), la paternité de la *Dissertatio*. Mais l'écriture du Borg. lat. 158 ne correspond pas exactement à celle de É.-É. Assemani (BAV, Arch. Bibl. 25, f. 78v reproduit dans Grafinger 2016, p. 432). Je remercie Arianna D'Ottone pour son aide dans cette recherche.
La question se complexifie alors que nous achevons l'écriture de cet article (avril 2020), puisqu'un libraire italien met en vente un manuscrit similaire, que nous n'avons pas pu consulter. D'après les photographies diffusées, il semble avoir le même titre et le même contenu que le Borg. lat. 158 (sans date, ni signature), avec une autre écriture et une disposition différente du texte. Quant à l'adresse initiale à la congrégation des rites, elle est absente. L'annonce est diffusée par AbeBooks.it : https://www.abebooks.it/servlet/BookDetailsPL?bi=30125849575&clickid=0kjQ-5yI9xyORNRwUx0Mo3ERUki2wmwllxJ4VU0&cm_mmc=aff-_-ir-_-59419-_-77797&ref=imprad59419&afn_sr=impact&utm_campaign=vialibri&utm_medium=archive&utm_source=vialibri (consulté le 22 avril 2020). Je remercie Cesare Santus pour m'avoir communiqué cette annonce. Le vendeur (Studio Prestifilippo Nunzina Maria Pia à Catane en Italie) m'indique que le manuscrit provient d'une bibliothèque privée, sans avoir plus de précisions.

102. BAV, Borg. lat. 158, f. 17v-42v.

l'ancienneté du culte public et légitime de saint Jean Maron, en traitant du jour de sa fête et de la dévotion rendue à l'image du saint, occasion de discuter du geste du patriarche Ṭānās qui a mis le feu aux poudres entre les catholiques d'Orient (f. 43r-71r). Enfin la troisième partie, discutant les sources de l'époque médiévale (Guillaume de Tyr, etc.) et les arguments soulevés à l'époque moderne (Morin, Renaudot, etc.), montre que Jean Maron échappe à tout soupçon de monothélisme (f. 71v-180v). Les deux chapitres les plus originaux consistent en une discussion de certains points de la *Bibliotheca Orientalis* de Joseph Assemani (f. 106v-128r). Les sources mises à contribution sont traduites dans le corps du texte en latin, tout en étant citées en arabe ou syriaque, en marge, à l'appui de la démonstration. En annexe, figure notamment une lettre (en arabe avec la traduction latine) d'Arsānyūs Šukrī adressée le 12 décembre 1768 d'Alep au pape Clément XIII sur les controverses alépines autour du culte de saint Jean Maron (f. 194r-196v). Finalement, le 21 juin 1771, la congrégation de la Propagande impose le silence sur cette question et interdit d'imprimer des livres sur saint Maron[103].

Ainsi, à partir du patriarche Duwayhī, la version apologétique de l'histoire des maronites est traduite en arabe et encore systématisée. Il s'agit non seulement de souligner la spécificité des maronites dans un environnement marqué par une pluralité d'Églises chrétiennes, mais aussi d'asseoir les revendications des maronites, alors que les catholiques se sont multipliés parmi les chrétiens orientaux et que d'autres hiérarchies catholiques orientales se sont structurées et bénéficient de la reconnaissance romaine, en particulier les melkites. Les maronites affirment encore leur singularité par un discours sur la langue syriaque, revendiqué comme langue sacrée, et une pratique graphique, le garshuni, pour se distinguer dans l'environnement arabophone. Là encore le détour par le catholicisme romain dans lequel l'élite cléricale maronite est formée et forge ses thèses éclaire les textes en circulation au Proche-Orient.

La langue comme rempart de l'identité maronite : du discours à la pratique

Les maronites et les langues au prisme des normes romaines

En Occident, c'est à la Renaissance que se développe une connaissance de la langue syriaque. Dès le XVI^e^ siècle, les maronites se présentent comme des passeurs et des maîtres de la langue dans la République des Lettres et

103. ACPF, SC maroniti 8, f. 723r-726v.

occupent des positions de professeurs de langue syriaque, bibliothécaires cataloguant les manuscrits rapportés du Levant et imprimeurs disposant de caractères orientaux. Ils publient des manuels de langue telle la *Grammatica syriaca sive chaldaica* (Rome, 1596) de Ǧirǧis ʿAmīra (1568-1644), un ouvrage qui connaît un certain succès dans la République des Lettres. Les savants maronites participent à l'étude et à la publication des versions syriaques des Écritures, auxquelles un intérêt aigu est porté dans le contexte des controverses confessionnelles. Ils portent à la connaissance d'un public curieux la littérature syriaque : la célèbre *Bibliotheca Orientalis* de Joseph Assemani acquiert immédiatement le statut de référence[104]. Pour toutes ces raisons, la langue syriaque se trouve fréquemment associée aux maronites, d'autant que les maronites se considèrent eux-mêmes comme les héritiers du meilleur des traditions syriaques, puisqu'ils sont les seuls « syriaques » à être restés doctrinalement orthodoxes.

À Rome, le rapport des chrétiens orientaux aux langues constitue un sujet d'interrogation, pris entre plusieurs feux : une méfiance envers la langue arabe en raison de ses liens supposés avec l'islam, la nécessité de maintenir les principes tridentins sur l'usage des langues face aux thèses protestantes et le désir de déployer efficacement des missions auprès de chrétiens majoritairement séparés, à qui il convient de s'adresser dans leurs langues courantes. La Contre-Réforme réaffirme son attachement au latin pour la lecture des Écritures et la célébration de la liturgie contre la promotion des vernaculaires par les protestants, qui brandissent le cas des chrétiens orientaux qui célébreraient la liturgie dans leurs langues « vulgaires ». Dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle, une chasse aux attestations est menée auprès de hiérarques orientaux sur ce sujet dans le cadre de la controverse de la *Perpétuité de la foy*[105]. Mais dès la fin du XVI^e^ siècle, Robert Bellarmin, dans ses *Controverses*, systématise l'idée d'une diglossie :

> « Pour finir, on [les protestants] objecte l'exemple de certains peuples, qui célèbrent leurs cérémonies dans leurs langues vulgaires ; et on répondrait que leur exemple ne doit pas être exalté quand ils sont hérétiques ou schismatiques. Je n'approuve pas tout à fait cette solution. Car il y a aussi parmi les Ruthènes et les Arméniens des catholiques, comme aussi parmi les Syriens, il y a les maronites catholiques, qui cependant ne célèbrent pas les offices divins en grec, ou en hébreu ou en latin. Donc on doit dire que dans ces régions l'usage de ces trois langues manque entièrement,

104. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* ; GEMAYEL 1984 ; COAKLEY 2006 ; DEBIÉ 2010 ; GIRARD 2020a.
105. HAMILTON 2010 ; GIRARD 2019.

> de sorte que personne ou presque personne ne les comprend. Ainsi donc cette nécessité même les contraindrait à célébrer les offices divins dans quelque autre langue chez eux, une nécessité telle que les Allemands et les Français n'en souffrent pas. On doit ajouter en outre que chez ces nations les offices divins ne sont pas célébrés du tout en langue vulgaire ; mais ils le sont dans une autre langue, qui n'est pas davantage comprise par le peuple de ces mêmes nations, que la langue latine n'est comprise par le peuple italien. Certes assurément les maronites parlent vulgairement l'arabe, comme c'est la coutume de tout l'Orient, et cependant ils utilisent dans les cérémonies la langue syriaque. On peut dire cela aussi des autres nations. Car la langue arabe même, à l'instar de la grecque et du syriaque, est d'une part populaire, d'autre part savante : et de cette manière, les Grecs utilisent vulgairement la langue grecque populaire, mais une langue grecque savante dans leurs cérémonies, dans laquelle les livres sacrés sont écrits : ainsi aussi ils utilisent pour les cérémonies la langue arabe, ou syriaque, non vulgaire mais savante. »[106]

Sur le modèle du latin et de l'italien, les chrétiens orientaux auraient une langue « savante » et une langue « populaire » ou « vulgaire », qui diffèrent. La première doit être incomprise du « peuple ». Ainsi le jésuite articule une diglossie pour les maronites avec le syriaque comme langue savante et l'arabe comme langue populaire. En outre, alors que la notion de « rite » est progressivement élaborée entre la fin du XVI^e^ et le milieu du XVIII^e^ siècle pour les besoins du gouvernement romain, cette *lingua erudita* qualifie le rite contribuant à figer des identités, fondées sur une langue

106. « Prope finem objicitur exemplum quorundam populorum, qui linguis suis vulgaribus sacra celebrant ; et respondetur eorum exemplum non esse magnificiendum cum sint haeretici vel schismatici. Non omnino approbo hanc solutionem. Nam sunt etiam inter Ruthenos et Armenos catholici, ut etiam inter Syros sunt Maronitae catholici, qui tamen divina officia non celebrant graece, vel hebraice, vel latine. Dicendum igitur est, in iis regionibus desiisse plane usum harum trium linguarum, ut nulli, aut pene nulli sint, qui eas intelligant. Proinde necessitas ipsa cogit, ut divina officia aliqua alia lingua apud eos celebrentur, qualem necessitatem Germani et Galli non patiuntur. Addendum est praeterea apud eas nationes non esse omnino vulgarem linguam, qua divina officia celebrantur ; sed esse linguam aliam, quae non magis intelligitur a plebe ipsarum nationum, quam intelligatur ab italica plebe lingua latina. Certe quidem Maronitae vulgo loquuntur arabice, juxta morem totius orientis, et tamen in sacris utuntur lingua chaldaica. Quod idem de aliis nationibus dici potest. Nam ipsa lingua arabica, et etiam graeca et syriaca, alia est popularis, alia erudita : et quemadmodum Graeci vulgo utuntur lingua graeca populari, in sacris vero lingua graeca erudita, qua libri sacri scripti sunt : sic etiam ipsi utuntur in sacris lingua arabica, vel syriaca, non vulgari, sed erudita utuntur. » (Bellarmin, *Recognitio*, p. 232), GIRARD 2011, p. 414-418.

cultuelle, pour ces communautés[107]. Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, l'appellation « syro-maronite » devient de plus en plus fréquente pour désigner l'Église et le rite des maronites afin de souligner l'identité syriaque revendiquée désormais par les savants maronites en Occident. Par exemple le rapport anonyme *(Dissertatio de cultu Sancti Johannis Sirimensis cognominati Maronis Primi Antiocheni Syro-Maronitarum Patriarchae)* adressé à la congrégation des rites à l'occasion des controverses alépines emploie toujours cette dénomination[108].

C'est en ayant à l'esprit la diglossie articulée par Bellarmin qu'il faut lire la présentation que Ǧirǧis ʿAmīra fait du garshuni (langue arabe écrite avec des caractères syriaques) dans sa grammaire :

> « Il est clair que les Arabes utilisent pour eux ces lettres syriaques ; en effet, eux-mêmes ont leurs propres caractères, au sujet desquels consulte l'alphabet du très savant et très expert Gian Battista Raimondi ; cependant tous les chrétiens et seulement eux utilisent ceux-là [les caractères syriaques] dans les régions de l'Orient ; je suppose que voici la raison pour laquelle ils appliquent surtout à la langue arabe des caractères syriaques. Car alors qu'eux-mêmes se trouvaient parmi les infidèles, et que la langue arabe était commune tant aux chrétiens qu'aux infidèles, ils écrivaient beaucoup de textes sacrés pour notre foi, et les rites chrétiens dans ladite langue, à cause du peuple, qui connaissait celle-là seulement ; ils imaginèrent avec raison écrire les mêmes textes avec des caractères syriaques, dont les infidèles sont ignorants. À cela s'ajoute le fait qu'ils écrivent dans cette même langue [l'arabe] beaucoup de choses contre les mœurs impies et la religion inventée des infidèles, qui assurément s'ils étaient écrits avec les caractères propres à la langue arabe, la religion chrétienne subirait un grave péril. C'est pourquoi, quoi qu'il en soit, il est cependant très certain que la langue arabe se positionne par rapport au syriaque, de la même manière que l'italien par rapport au latin. De même que l'italien est écrit communément par les chrétiens avec des caractères latins, de même l'arabe est écrit avec des caractères syriaques par les chrétiens, quoique l'arabe ait (comme on l'a dit) des caractères propres. D'où il résulte que non seulement l'un et l'autre Testaments et les autres livres sacrés, mais aussi les grammaires, dictionnaires, et des compositions en vers et un bon nombre des œuvres des autres disciplines, composées dans cette même langue, se trouvent cependant écrits en caractères syriaques. C'est pourquoi si un de ces livres, qui contiennent

107. GIRARD 2013.

108. BAV, Borg. lat. 158.

> des choses excellentes et dignes de la science nous arrive, pour que nous puissions le lire et le comprendre, on doit faire quelques brèves remarques, qui nous éloignent un petit peu de ce que nous disons de toutes les autres lettres. On doit donc avertir que les Arabes ont principalement trois lettres que les Syriaques n'ont pas [...] »[109]

Le professeur de langue syriaque rapproche le couple linguistique des maronites syriaque/arabe de celui bien connu de ses lecteurs latin/italien. Ce serait, d'après lui, l'une des explications de l'écriture de l'arabe avec les caractères syriaques (puisque l'italien s'écrit avec les caractères de son hiéroglosse, le latin). L'autre raison résiderait dans les nécessités de dissimuler des textes chrétiens aux yeux des arabophones musulmans : le garshuni jouerait alors le rôle d'une technique cryptographique[110]. Ce n'est évidemment pas du tout la fonction du garshuni puisque les

109. « His litteris Chaldaicis Arabes uti per se clarum est ; ipsi enim proprios habent characteres, de quibus consule Alphabetum doctissimi, peritissimiq. Ioannis Baptistae Raymundi ; illis tamen omnes, et soli Christiani in Orientis partibus utuntur ; rationem aute, cur potissimum characteres Syriacos idiomati Arabico applicuerint, istam esse puto. Nam cum ipsi inter infideles reperirentur, et Arabica lingua, tam Christianis, quam infidelibus esset communis ; et multa sacra ad nostram fidem, Christianosque ritus lingua praedicta, propter populum, qui illam solam novit, scriberentur ; iure excogitatum est, ut haec, et similia Chaldaicis elementis, quorum infideles sunt inscii, exararentur. Accedit, quod in eadem lingua multa contra eorum nefarios mores, fictamque religionem scribuntur, quae quidem si propriis linguae elementis conscriberentur : magnum in Oriente discrimen Christiana religio subiret. Itaque quidquid sit, illud tamen certissimum est, linguam arabicam nunc se habere ad Chaldaicam, ut Italicam ad Latinam, et sicut Italica Latinis, sic Arabica Chaldaicis communiter a Christianis scribitur elementis ; quamquam Arabica proprios (ut dictum est), habeat characteres ; ex quo fit, ut non solum utrumque testamentum, et alii libri sacri, sed etiam Grammaticae, dictionnaria, carmina, et quamplurima alia ceterarum facultatum opera in eadem lingua composita, litteris tamen Chaldaicis conscripta reperiantur. Quare ut si quis liber ex iis, qui praeclara scientiaque digna continent, ad nos deferatur, a nobis legi, intelligique possit, breviter notanda sunt quaedam, quae ab iis, quae de ceteris litteris diximus, parumper aberrant. Advertendum igitur est, tres potissimum litteras habere Arabes ; quibus carent Syri... » (ʿAmīra, *Grammatica Syriaca*, p. 22-24).

110. La même idée se retrouve au siècle suivant sous la plume d'un autre savant maronite immigré en Europe, Miḫaʾīl Ġazīrī (Michel Casiri, 1710-1791), connu pour son catalogue des manuscrits arabes de l'Escurial. Connaissant certainement les pages de Ǧirǧis ʿAmīra, il dresse un parallèle entre l'emploi de l'aljamiado dans les manuscrits morisques et l'utilisation du garshuni chez les chrétiens de Syrie : « Lo mismo practican los cristianos en la Syria, los quales pro lo regular escriben en árabe con letras siriacas o carciunicas, afin de que los mahometanos non penetren sus secretos. » (Biblioteca Nacional de Madrid, BNE-A, BN caja 1/4, cité par Moukarzel 2014a, p. 120 n. 95).

musulmans ne font preuve d'aucun intérêt pour les textes chrétiens, qui ne suscitent pas d'inquiétude de la part des autorités, de tentatives de censure ou de volonté de destruction. Il s'agit, par contre, de bien marquer par l'écriture sa singularité par rapport aux arabophones musulmans, voire son statut de résistant face à l'ennemi comme dans l'épisode des mardaïtes. Cette idée sur l'origine du garshuni se retrouve sous la plume de Fauste Nairon[111] puis de Étienne Évode et Joseph Assemani[112], qui soulignent le caractère allogène de la langue arabe (importé en Syrie par les « Sarrasins ») et l'utilisation de l'alphabet syriaque, « caractères des Pères » (Fauste Nairon)[113], par les chrétiens locaux pour s'adapter à cette langue de l'étranger, tout en rappelant donc que l'arabe n'est pas *leur* langue. Alors que la langue syriaque, faute d'être maîtrisée, ne peut pas être utilisée comme une langue savante les différenciant des arabophones, les maronites se contentent de mettre en œuvre les caractères syriaques pour écrire l'arabe[114].

L'édition romaine, constatant l'alphabétisation des maronites en garshuni, opte pour l'édition de l'arabe en caractères syriaques lorsque des ouvrages leur sont expressément destinés[115]. Au XVIII^e^ siècle surtout, l'usage du garshuni se répand dans les livres imprimés par la congrégation de la Propagande pour les maronites. Ainsi si la Bible arabe éditée en 1671 met en œuvre des caractères arabes, l'Évangéliaire publié en 1703 par les soins de Fauste Nairon « ad usum Ecclesiae nationis maronitarum edita » transcrit le texte arabe en caractères syriaques[116]. Les éditions successives du missel maronite montrent le remplacement du syriaque par l'arabe garshuni. La première édition du missel à Rome, en 1592-1594, est en syriaque, même pour les péricopes bibliques assignées à chaque fête de l'année[117]. En 1596, Yuḥanna al-Ḥaṣrūnī (Hesronita), entré dans l'ordre dominicain, publie, à la *Tipographia Linguarum Externarum*, le *Liber ministri missae Iuxta ritum Ecclesiae Nationis Maronitarum* (le *Diaconicon* maronite), dont le texte syriaque est doublé d'une traduction en arabe garshuni. En

111. Nairon, *Evangelia*, p. 10 (préface non paginée).

112. Assemani & Assemani, *Catalogus*, vol. 2, p. XXIII-XXIV.

113. Nairon, *Evangelia*, p. 10 (préface non paginée).

114. GIRARD 2020a. Pour d'autres explications de l'emploi du garshuni données par les contemporains, voir GIRARD 2011, p. 422-425 et MOUKARZEL 2014a.

115. MOUKARZEL 2014b, p. 251-252.

116. Nairon, *Evangelia*.

117. *Missale Chaldaicum*. Cette édition comprend toutefois une anaphore ainsi que quelques rubriques en arabe garshuni. Je remercie le père Pierre Jabbour, qui mène une recherche sur ce missel, pour ces précisions.

1716, à la demande du patriarche maronite, le missel maronite connaît à Rome une seconde édition sous le titre *Missale Syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum*. Le principal curateur de l'édition, le maronite Andreas Scandar, introduit, pour les jours de fêtes, les lectures en arabe garshuni qu'il extrait du Nouveau Testament publié par Fauste Nairon en 1703 (édition bilingue syriaque et arabe garshuni). En outre, l'édition de 1716 présente une version en arabe garshuni des anaphores (à l'exception des paroles de la consécration) en regard de l'original syriaque que le célébrant proclame à haute voix. En fin de volume, Scandar ajoute, d'après les compilations de Duwayhī, la traduction en arabe des diverses prières de bénédictions sur l'eau, l'huile des malades, les agonisants, les possédés, les voyageurs, etc.[118]. L'usage de l'arabe garshuni se répand au-delà des textes liturgiques. Par exemple, en 1738 est réédité en arabe garshuni le *Kitāb al-Iqtidāʾ bi-l-Masīḥ*, traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis, véritable *best-seller* de l'édition arabe moderne. Cette traduction, une œuvre du carme missionnaire Célestin de Sainte-Lydwine (1604-1676), avait d'abord été publiée à Rome en caractères arabes en 1663, puis en 1734[119]. En outre, en 1735, lorsque le pape confirme les constitutions dont se dote l'Ordre des moines maronites de saint Antoine, la typographie polyglotte de la Propagande les publie en latin et en arabe garshuni[120].

En quête du syriaque perdu

Au Proche-Orient, au sein d'une société arabophone, la mise en valeur de l'identité confessionnelle maronite se fonde sur une distinction par la langue face aux musulmans et aux autres Églises chrétiennes. Le discours sur la langue emprunte aux catégories définies à Rome.

À l'exception du cas des maronites chypriotes et de quelques enclaves où des formes d'araméen restent en usage, les maronites parlent l'arabe. Si la liturgie reste célébrée en syriaque au début du XVII^e^ siècle, elle s'arabise en partie dans la seconde moitié du siècle[121]. Tout en tolérant l'usage de l'arabe même pour la récitation de l'anaphore, le patriarche Isṭifān al-Duwayhī insiste, dans son *Manāra al-Aqdās*, sur la sacralité du syriaque, langue du Christ, des apôtres, des pères orientaux mais aussi langue originelle de la

118. ACPF, Acta 84, f. 532v-533v, Acta 86, f. 213rv, SOCG 594, f. 316rv ; *Missale Syriacum* ; HAYEK 1964, p. 67-70.

119. Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ* ; GIRARD 2012a.

120. *Regulae*.

121. HABCHI 2001, p. 367 ; GIRARD 2011, p. 708-717 ; GIRARD 2020a, p. 278 ; la contribution de Bernard HEYBERGER au présent volume.

liturgie et du patriarcat antiochien. Formé à Rome, sollicité à témoigner pour la *Perpétuité de la foy* notamment sur la question des langues, Duwayhī s'efforce de maintenir le principe d'une liturgie célébrée dans une langue inconnue des fidèles et l'articulation diglossique systématisée par Bellarmin. Dans une lettre adressée le 8 août 1673 à Robert Huntington (1637-1701), aumônier de la *Levant Company* à Alep, le patriarche explique :

> « In quanto alla lingua, ch'adopriamo ordinariamente nelle cose Sacre, è la lingua Siriaca, chiamata anticamente la Caldea, se bene si ritrova in ambidoi qualche differenza accidentale nelle vocali, mà nel discorso commune trà il volgo adopriamo la lingua Araba, se bene nello scrivere ordinariamente adopriamo li caratteri Siriaci, tanto che le voci Arabi, scritte in Siriaco, si dicono Carsciuni, come vi stà notato da Giorgio Amira nella sua Grammatica Sira-Latina. »[122]

Mais la faible connaissance du syriaque dans son clergé, malgré les exigences en la matière rappelées par le patriarche lui-même, comme le souci pastoral de former des chrétiens comprenant les rites célébrés, le conduit à accompagner et légitimer l'arabisation de la liturgie[123].

Ces accents dans l'évocation de la langue syriaque se retrouvent dans un bref traité de Yūḥanna Bāḍinǧāna, sans doute écrit dans les années 1760 à Alep. Il est significatif que cet opuscule sur la langue syriaque se trouve placé, dans certains manuscrits, en annexe d'un ouvrage du même auteur défendant l'orthodoxie et les grandeurs de la nation maronite contre les accusations des grecs-catholiques. La langue syriaque se trouve donc étroitement associée à l'apologie de la communauté maronite[124]. Bāḍinǧāna montre dans un premier temps que la langue syriaque est plus ancienne que les autres langues, en particulier l'hébreu (f. 65v-68v). Le maronite, tout en continuant la comparaison avec l'hébreu, défend ensuite le fait que la langue syriaque est *šarīfa* (noble, éminente, glorieuse, f. 68v-73r). Le syriaque se voit encore qualifié de langue universelle *(ʿumūmiyya)*, et de langue du Christ, donc la langue dans laquelle les clefs furent confiées à Pierre. Il ajoute que certains textes des Écritures connurent une première rédaction en syriaque comme la lettre de Paul aux Hébreux. À plusieurs reprises, le maronite fait référence au cardinal Bellarmin et aux travaux d'exégèse

122. Huntington, *Synopsis*, p. 103. Sur cette correspondance, voir Mills 2020, p. 108-117.

123. Duwayhī, *Le candélabre des sanctuaires*, vol. 2, p. 161-164, 542 ; Arnauld & Nicole, *La perpétuité de la foy*, p. 711-722 ; Girard 2011, p. 76-77, 414-416, 709-713 ; Moubarakah 2018.

124. Nous avons consulté le manuscrit de la Bibliothèque orientale (Beyrouth) 1415, f. 65v-76r.

de Cornelius Jansen (1510-1576), évêque de Gand. Enfin la troisième partie démontre que la langue syriaque est *mufīda* (bénéfique, instructive, utile, f. 73v-76r). Bāḍinğāna souligne l'intérêt de connaître la langue syriaque pour lire les pères qui écrivirent en cette langue, notamment saint Éphrem. En fait, Bāḍinğāna paraphrase l'introduction en latin de la grammaire du syriaque de Ǧirğis ʿAmīra[125], qu'il a probablement lue lors de son séjour romain. La version arabe consiste en un résumé et une simplification de la préface latine du maronite.

Ainsi la langue syriaque est érigée en langue de référence de l'Église maronite : l'expression *luġatnā*, « notre langue » revient souvent pour la désigner. Ces éloges de la langue syriaque contrastent pourtant avec la maîtrise médiocre de la langue. Assurément les élèves du Collège maronite bénéficient de l'apprentissage du syriaque à Rome et une initiation est certainement assurée dans les milieux cléricaux au Proche-Orient. Mais, à partir de Duwayhī, les exhortations se font si fréquentes qu'elles trahissent les limites de cette instruction. Ainsi les pères du synode libanais de 1736 recommandent, dans le chapitre consacré à l'enseignement, que les responsables de l'école de Zghorta ne négligent jamais l'enseignement du syriaque, refusant l'ordination à un ecclésiastique qui aurait ignoré la langue[126]. Le manuscrit préparatoire comme le texte final du synode de 1736 révèlent les tensions entre le principe latin de célébrer la liturgie dans une langue « sacrée » nettement différente de la langue « vulgaire » des fidèles, et l'arabisation avancée de la liturgie maronite qui rend un retour au syriaque impossible. Les synodes maronites postérieurs s'efforcent de trouver une solution à ce dilemme. Ainsi le synode de Qannoubine en 1755 puis le synode réuni au monastère Saint-Antoine de Biqʿāta l'année suivante interdisent d'introduire des changements dans les livres ecclésiastiques ou profanes recopiés et ordonnent que, pour les prières de la messe, le texte syriaque figure toujours en regard du texte arabe. Les livres liturgiques recopiés doivent être munis de l'approbation du patriarche. Ces textes révèlent une inquiétude portant sur la qualité des traductions du syriaque en arabe, d'où la nécessité de faire figurer le texte original syriaque, et sur l'exactitude des copies[127].

La mention du syriaque se présente davantage comme une référence brandie pour défendre et mettre en valeur la tradition de l'Église maronite. Le dernier reliquat de cette identité linguistique, impossible à réaliser,

125. ʿAmīra, *Grammatica Syriaca*.

126. *Synode libanais de 1736*, vol. 2, p. 376.

127. *Histoire des conciles*, p. 280-281.

devient alors l'usage du garshuni[128]. Notre propos n'est pas ici de discuter des usages du garshuni antérieurs au XVI^e^ siècle. Au début des Temps modernes, les témoignages et les sources concordent pour indiquer que l'alphabétisation en langue arabe au sein de l'Église maronite se fait en caractères syriaques. Ainsi tous les textes de Ǧibrāʾīl ibn al-Qilāʿī sont écrits en arabe garshuni[129]. Les éléments pour une pesée globale de l'utilisation du garshuni chez les maronites manquent, mais de la fréquentation des principales collections de manuscrits maronites se dégage l'impression d'une production massive de manuscrits en arabe garshuni à partir du dernier tiers du XVII^e^ et tout au long du XVIII^e^ siècle. Ainsi l'archevêché maronite d'Alep conserve un bon nombre des manuscrits en garshuni écrits ou copiés au cours de cette période[130]. Une autre constatation s'impose : l'usage des caractères syriaques pour écrire l'arabe n'est pas le fait d'auteurs ignorant les caractères arabes. Duwayhī par exemple écrit toutes ses œuvres et sa correspondance (une partie est également en italien) en arabe garshuni alors qu'il maîtrise parfaitement l'alphabet arabe. Si le système du garshuni n'est pas réservé à la copie de textes particuliers, cette écriture est particulièrement employée pour les textes liturgiques. Ces deux synodes de Qannoubine puis de Saint-Antoine de Biqʿāta rappellent l'obligation d'écrire les textes arabes de la liturgie en caractères syriaques (garshuni)[131]. De fait, jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, les parties arabes du missel maronite sont imprimées en caractères syriaques.

L'édition romaine à destination des maronites, qui utilise très largement les caractères syriaques pour transcrire l'arabe, contribue à la « garshunisation » de la culture maronite au Proche-Orient. Au Proche-Orient, l'édition maronite opte également pour le garshuni. En 1610, le psautier est imprimé en syriaque et en arabe garshuni, au monastère Saint-Antoine de Qozḥāyā. Dans ce même monastère, la presse, très active, établie au XIX^e^ siècle, ne met en œuvre que des caractères syriaques pour publier en syriaque et en arabe garshuni[132]. L'une des conséquences bien mesurées de la « révolution de l'imprimé » est la standardisation linguistique : le garshuni n'y échappe pas en profitant d'une homogénéisation partielle des

128. Pour une présentation du garshuni et de ses enjeux, voir en particulier ces travaux récents : Briquel Chatonnet 1991, 2005 et 2018 ; Río Sanchez 2005 ; Mengozzi 2010 ; Braida 2012 ; Moukarzel 2014a et 2014b ; Kiraz & Schmidtke 2019-2020.

129. Moukarzel 2007 et 2014b, p. 242-243, 249.

130. Río Sanchez 2005, p. 190, 2017 et *à paraître*.

131. *Histoire des conciles*, p. 280-281.

132. Moukarzel 2010-2011, 2014b (p. 252), 2016.

pratiques dans les équivalences entre lettres syriaques et lettres arabes dans les livres imprimés qui influent aussi sur les usages des scribes[133].

La collection des manuscrits de l'Ordre libanais maronite, aujourd'hui rassemblée à l'université Saint-Esprit de Kaslik, témoigne d'un usage massif du garshuni chez les moines aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, qui se retrouve aussi dans les archives comprenant la correspondance et les sources liées à l'administration[134]. Dans les années 1860, les caractères arabes prennent définitivement l'ascendant sur les caractères syriaques dans les textes produits par l'Ordre libanais maronite. Peu avant, dans les années 1850, le vicaire général de l'Ordre libanais maronite Iġnāṯyūs al-Ḫāzin recopie le diaire du couvent de Notre-Dame de Ṭāmīš, car il est en mauvais état, et donne des consignes pour sa continuation :

> « Sache qu'il ne faut écrire un nom ou un événement dans ce diaire que dans le caractère syriaque comme tu le vois [déjà écrit] et ceci pour deux raisons : premièrement parce que c'est le caractère de la langue de notre Église syriaque maronite, et deuxièmement parce qu'il est le plus utilisé dans notre Ordre, et parce que beaucoup savent bien l'écrire. Et par respect du règlement il ne faut pas changer ceci. »[135]

Au moment où il sent probablement que cette pratique est en train de disparaître, Iġnāṯyūs al-Ḫāzin entreprend de la justifier pour la sauver. Outre la pratique au sein de l'Ordre libanais maronite, il insiste sur le fait qu'il s'agit du caractère propre aux maronites *(ḥarf luġa Kanīsatnā)*, en qualifiant son Église de « syriaque maronite ». L'utilisation du garshuni permettait donc de souligner cette identité syriaque de l'Église maronite.

Les maronites du Mont-Liban et des autres régions utilisent très largement le garshuni. Au XVI^e^ et au début du XVII^e^ siècle, les maronites sont alphabétisés en langue arabe en caractères syriaques. À Rome, cet usage est constaté, expliqué, en premier lieu par les savants maronites, et reproduit dans le cadre du développement de l'édition en arabe à destination des maronites. Alors que le discours, marqué par les catégories linguistico-théologiques de la science romaine, insiste sur le caractère sacré et

133. MOUKARZEL 2014b, p. 253-255.

134. *Ibid*., p. 246-247.

135. *Diaire de Ṭāmīš*, p. 231 :
إعلم انه لا يجب ان يرقم اسم او خبر في هذه الرزنامة الا بالحرف السرياني كمل ترى وقصدنا وضعه كذا لسببين اولهما كونه حرف لغة كنيستنا السريانية المارونية وثانيهما لغلبة استعماله بر هبنتنا وكثرة الذين يحسنون الكتابة به فمن ثم بمقتضى النظام لا يجب التغيير.
La même remarque se trouve dans le diaire du couvent de Saint-Arthème Kattara de l'Ordre libanais maronite. Ce diaire a également été copié par Iġnāṯyūs al-Ḫāzin dans les années 1850. Nous remercions le père Élie Azzi (USEK) pour ces informations.

finalement identitaire de la langue syriaque pour les maronites, le garshuni se substitue au syriaque, qui ne peut faire l'objet d'une maîtrise comparable à celle du latin. Au XVIII^e siècle, l'utilisation de l'alphabet syriaque pour écrire l'arabe relève bien d'un choix du scribe pour marquer l'identité de sa communauté. L'alphabet rappelle le patrimoine syriaque ancien dont l'Église maronite se veut l'héritière. Le garshuni permet de se distinguer du reste de la production en arabe, d'abord des manuscrits islamiques, à une époque où il n'y a pratiquement plus de controverse des chrétiens contre l'islam. Il démarque ensuite les maronites d'autres groupes chrétiens orientaux (mais le garshuni est employé par d'autres communautés, en particulier les syro-orthodoxes et, dans leur suite, les syro-catholiques), surtout des grecs-catholiques qui, eux, ont abandonné le syriaque et l'usage du garshuni pour ériger le grec en langue de référence[136].

Conclusion

Toute la construction de l'histoire des maronites par eux-mêmes tend à distinguer une communauté maronite de son environnement le plus tôt possible et à multiplier les facteurs de différenciation à l'égard des populations musulmanes et d'autres groupes chrétiens, en particulier les syriaques orthodoxes, avec lesquels les maronites avaient partagé un patrimoine syriaque commun, et les melkites, rivaux catholiques notamment à Alep. Les érigeant en résistants assiégés, cette histoire sainte trouve sa terre sainte au Mont-Liban, en contribuant ainsi à l'oubli sur le long terme de l'importance d'Alep dans l'histoire des maronites : à partir du XIX^e siècle, alors que le Liban devient un projet politique, il est érigé, chez les historiens maronites tel Ṭannūs al-Šidyāq[137], en un « objet d'histoire en soi, et non plus [comme le] simple cadre dans lequel se déroule l'histoire de la communauté »[138]. Par le récit apologétique, par un discours sur la langue syriaque et par l'utilisation massive du garshuni, les écrivains maronites de l'époque moderne se forgent une identité syriaque. Alors qu'au XVIII^e siècle, les Églises catholiques orientales se sont multipliées et entrent en concurrence sur des territoires réunissant des chrétiens de plusieurs *ṭā'ifa*-s, notamment à Alep, les maronites utilisent ces discours identitaires, en particulier les travaux historiques, pour défendre leurs revendications ecclésiales, tout particulièrement contre la jeune Église grecque-catholique née en 1724. Déjà au XVIII^e siècle et plus encore au

136. Girard 2012b.

137. Salibi 1991, p. 161-233.

138. Raymond 2013, p. 73.

XIX^e siècle, l'Église met à contribution cette culture spécifique pour développer la conscience confessionnelle par l'enseignement, justifier un encadrement plus strict des fidèles et une centralisation de l'autorité[139].

S'appuyant sur une géographie humaniste qui conserve souvent la nomenclature antique, les savants maronites (Abraham Ecchellensis et Fauste Nairon en particulier) parlent de « Phénicie » pour désigner la Syrie occidentale et le Mont-Liban, sans toutefois présenter les maronites comme les descendants des Phéniciens. À l'âge des nationalismes, essentiellement dans la première moitié du XX^e siècle, les maronites développent le « phénicianisme », un mythe politique s'appuyant sur les fondements phéniciens de l'histoire de leur région, afin d'établir un Liban tourné vers l'Occident et coupé de son environnement arabe. Les maronites s'opposent à l'idéologie arabiste en érigeant le Liban en sanctuaire national. Ils se représentent comme des montagnards, organisés en théocratie sous l'autorité du patriarche, depuis toujours fidèles au pape, résistant aux musulmans et aux hérétiques, assiégés sans cesse par les chiites et les druzes. L'histoire des mardaïtes suscite encore des débats confessionnels et politiques au tournant des XIX^e et XX^e siècles[140]. Ce répertoire idéologique reste actif au Liban, même dans la crise politique et économique qui conduit la rue libanaise à remettre en cause le confessionnalisme (2019-2020)[141].

Dès le XVII^e siècle et jusqu'à la fin du XX^e siècle, les tenants de la version apologétique de l'histoire de l'Église maronite déplorent les critiques des orientalistes non maronites qui réfutent leurs thèses et critiquent les méthodes mises en œuvre. À la suite de Fauste Nairon et d'Isṭifān al-Duwayhī, plusieurs figures de l'Église dénoncent même un acharnement des érudits occidentaux et définissent une position anti-orientaliste, refusant

139. HEYBERGER 1994 et 2013, p. 75.

140. BEYDOUN 1984 ; SALIBI 1996 ; HEYBERGER 2002 ; KAUFMAN 2004 ; JACKSON 2007 ; HAKIM 2013 ; RAYMOND 2013. Sur l'usage de l'identité par les minorités au Moyen-Orient contemporain, voir BOZARSLAN 2011, p. 83-94 ; HEYBERGER 2013, p. 75-101.

141. Alors que les partis politiques traditionnels sont critiqués par les manifestants pour leur responsabilité dans la crise économique et politique (oligarchie, corruption, clientélisme, etc., des fléaux nourris par le système du confessionnalisme politique), *L'Orient-Le Jour* montre, à rebours, que des étudiants continuent de revendiquer leur appartenance à ces partis. Parmi eux une étudiante exprime ainsi son attachement aux Forces libanaises : « Je suis membre des FL parce que cette formation est plus qu'un parti, elle fait partie intégrante de l'histoire et de l'âme de notre pays, dont la forme et le nom ont changé avec le passage de l'histoire. Son appartenance a commencé avec saint Jean Maron, à l'ère de l'injustice et des ténèbres qui dura des centaines d'années, la foi en Dieu et son culte nous seront livrés sur notre chemin dans ces montagnes et sur ces plages, et les morts sont toujours vivants à nos yeux. » (CHEMALY 2020).

à des auteurs non maronites toute légitimité à écrire sur la communauté. Le présent article entend contribuer au dépassement des vieux débats en démontrant que les savants maronites forgèrent, en premier lieu, cette version historique et ces discours sur la langue en suivant les modèles historiographiques et scientifiques du catholicisme romain du XVII[e] siècle.

Bibliographie

Sigles

ACPF Archives de la congrégation *de Propaganda Fide*
BAV Bibliothèque apostolique vaticane
SC Scritture riferite nei Congressi
SOCG Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali

Sources

ʿAmīra, *Grammatica Syriaca* : *Grammatica Syriaca, sive Chaldaïca Georgii Michaelis Amirae*, Romae, 1596.

Arnauld & Nicole, *La perpétuité de la foy* : Antoine Arnauld & Pierre Nicole, *La perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie, deffendue contre les livres du Sieur Claude Ministre de Charenton*, Paris, t. 3, 1674.

Assemani, *Acta sanctorum* : Étienne Évode Assemani, *Acta sanctorum martyrum Orientalium et Occidentalium*, Romae, 1748.

Assemani, *Bibliotheca Orientalis* : Joseph Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. 1, De scriptoribus Syris Orthodoxis*, Romae, 1719.

Assemani & Assemani, *Catalogus* : Étienne Évode Assemani & Joseph Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, Romae, vol. 2, 1759.

Baronius, *Annales ecclesiastici* : Caesar Baronius, *Annales ecclesiastici. 19*, Lucae, 1746.

Baronius, *Martyrologium Romanum* : Caesar Baronius, *Martyrologium Romanum*, Venetiis, 1597.

Bellarmin, *Recognitio* : Robert Bellarmin, *Recognitio librorum omnium*, dans *Opera omnia. 4, 2*, Neapoli, 1859.

Benoît XIV, *Bullarium* : *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV Bullarium*, Venetiis, 1768.

Brice de Rennes, *Epitome* : Brice de Rennes, *Annalium ecclesiasticorum Caesaris Baronij S.R.E. card. Arabica epitome*, Romae, 1653.

Diaire de Ṭāmīš : *Dayr Sayyida Ṭamīš bayn al-ams wa-l-yawm*, dossier de la revue *Maǧalla al-Amal*, 2003.

Duwayhī, *Brève explication* : Isṭifān al-Duwayhī, *Kitāb al-šarḥ al-muḫtaṣar fī aṣl al-Mawārina = Liber brevis explicationis de Maronitarum origine eorumque perpetua orthodoxia et salute ab omni haeresi et superstitione*, éd. par Pierre Fahed, 2 vol., Jounié, 1974.

Duwayhī, *Histoire des maronites* : Isṭifān al-Duwayhī, *Taʾrīḫ tāʾifa al-mārūniyya*, éd. Rašīd Šartūnī, Beyrouth, 1890.

Duwayhī, *L'origine des maronites* : Isṭifān al-Duwayhī, *Aṣl al-Mawārina*, éd. Antwān Ḍaw, Ehden, 1973.

Duwayhī, *Le candélabre des sanctuaires* : Isṭifān al-Duwayhī, *Manāra al-Aqdas*, éd. Rašīd Šartūnī, Beyrouth, 1895.

Duwayhī, *Succession patriarcale* : Isṭifān al-Duwayhī, « Succession patriarcale maronite », dans Y. Moubarac (éd.), *Pentalogie antiochienne, domaine maronite. 1, 1*, Beyrouth, 1984, p. 7-16.

Duwayhī, *Traité du sacerdoce* : Isṭifān al-Duwayhī, « Traité du sacerdoce », dans Y. Moubarac (éd.), *Pentalogie antiochienne, domaine maronite. 1, 1*, Beyrouth, 1984, p. 23-43.

Ecchellensis, *Institutio* : Abraham Ecchellensis, *Linguae Syriacae, sive Chaldaïcae perbrevis institutio ad eiusdem Nationis studiosos adolescentes*, Roma, 1628.

Ecchellensis, *Tractatus* : Abraham Ecchellensis, *Hebedjesu metropolita Sobiensis Tractatus continens catalogum librorum Caldaeorum tam ecclesiasticorum quam prophanorum, latinitate donatus, et notis illustratus*, Roma, 1653.

Hervet, *Historiae* : Gentian Hervet (trad.), *Palladii Divi Evagrii discipuli Lausiaca quæ dicitur historia, Et Theodoreti Episcopi Cyri Theophilēs, id est religiosa historia, quorum uterque continet instituta, res gestas, & miracula piorum virorum sui temporis, Gentiano Herveto Aurelio interprete*, Parisiis, 1555.

Hesronite & Sionite, *Tractatus* : Jean Hesronite & Gabriel Sionite, *De nonnullis Orientalium urbibus, nec non indigenarum religione ac moribus, tractatus brevis*, Amsterdami, 1633.

Histoire des conciles : Charles de Clercq (éd.), *Histoire des conciles d'après les documents généraux. 11, Conciles des Orientaux catholiques. 1, 1575-1849*, Paris, 1949.

Huntington, *Synopsis* : Robert Huntington, *Admodum reverendi & doctissimi viri, D. Roberti Huntingtoni* [...] *Epistolae et veterum mathematicorum, Graecorum, Latinorum, & Arabum, synopsis, collectore viro clarissimo & doctissimo, D. Edwardo Bernardo*, Londini, 1704.

Iacobilli, *Vite de' santi* : Ludovico Iacobilli, *Vite de' santi e beati di Foligno, et di quelli, i corpi de' quali si riposano in essa città, e sua diocesi*, Foligno, 1628.

Livre de la Direction :
- Pierre Fahed (éd.), *Kitāb al-Hudā ou Livre de la Direction : code Maronite du haut Moyen Âge, traduction du syriaque en arabe par l'évêque maronite David l'an 1059*, Alep, 1935.
- Antoine Joubeir (éd.), *Kitāb al-Hudā : essai*, Jounieh, 1974.

Missale Chaldaicum : *Missale Chaldaïcum iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Roma, 1592-1594.

Missale Syriacum : *Missale Syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum*, Roma, 1716.

Nairon, *Essai sur les maronites* : Fauste Nairon, *Essai sur les maronites : leur origine, leur nom et leur religion*, [texte latin original et trad. française], introd. et éd. de P. Naaman, trad., indices et tables de Benoîte, Kaslik, 2006 (1re édition : Rome, 1679).

Nairon, *Evangelia* : Fauste Nairon (éd.), *Sacrosancta Jesu Christi Evangelia jussu Sacrae Congregationis de Propaganda Fide ad usum Ecclesiae nationis maronitarum edita*, Romae, 1703.

Patriarches d'Orient : Simʿān ʿAwwād & Yūsuf al-Samʿānī, *Baṭārika al-mašriq al-ʾarbaʿa*, éd. P. A. Daou, numéro monographique de la revue *Al-Mašriq* 62, 1968.

Pococke, *Contextio* : Edward Pococke (trad.), *Contextio gemmarum sive Eutychii Alexandrini Annales Johanne Seldeno chorago, interprete Edwardo Pocockio*, Oxoniae, 1658-1659.

Quaresmio, *Elucidatio* : Francesco Quaresmio, *Historica theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, t. 1, Venetiis, 1880-1881 (1re édition : Anvers, 1639).

Regulae : *Regulae et constitutiones monachorum Syrorum Maronitarum Ordinis S. Antonii Abbatis, Congregationis Montis Libani a Sanctissimo D. N. Clemente XII. Pont. Max. Literis Apostolicis confirmatae*, Romae, 1735.

Scandar, *Breve ragguaglio* : Andreas Scandar, *Breve ragguaglio della vita di San Marone abbate, Protettore della Nazione Maronita, la cui festa si celebra ai 9. di Febraro nella Chiesa di S. Giovanni del Collegio de' Maroniti à strada Nuova*, Roma, 1741 (réédition en 1793).

Selden, *Origines* : John Selden, *Eutychii Aegyptii, Patriarchae Orthodoxorum Alexandrini, ecclesiae suae Origines*, Londini, 1642.

Simon, *Antiquitates* : Richard Simon, *Antiquitates ecclesiae Orientalis, clarissimorum virorum card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Joh. Morini, Abr. Ecchellensis, Nic. Pegrescii, Pet. à Valle, Tho. Comberi, Joh. Buxtorfii, H. Hottingeri. &c. dissertationibus epistolicis enucleatae*, Londini, 1682.

Simon, *Histoire critique* : Richard Simon (sous le pseudonyme de Sr de Moni), *Histoire critique de la Créance et des Coutûmes des Nations du Levant*, Francfurte, 1684.

Synode libanais de 1736 : Elias Atallah (trad.), *Le synode libanais de 1736*, Antélias – Paris, 2001.

Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* : Pierre Canivet & Alice Leroy-Molinghen (éd.), Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie : « Histoire philothée »*, 2 vol., Paris, Cerf, 1977-1979 (SC 234, 257).

Thomas a Jesu, *De procuranda salute* : Thomas a Jesu, *De procuranda salute omnium gentium*, Antverpia, 1613.

Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ* : Thomas a Kempis, *Kitāb al-Iqtidāʾ bi-l-Masīḥ = De imitatione Christi*, Romae, 1663 (puis réédité en 1734 et en 1738).

Thomas de Kfarṭāb, *Traité des « Dix Chapitres »* : Charles Chartouni (éd.), *Le traité des « Dix Chapitres » de Thomas de Kfarṭāb : un document sur les origines de l'Église maronite*, Beyrouth, 1986.

Études

Alix 2017 : Marc-Antoine Alix, *Missionnaires bretons dans les Nouveaux Mondes (XVIe-XVIIIe siècles)*, mémoire de master soutenu à l'université de Rennes 2-Haute Bretagne.

Annuaire 2011 : *John Selden (1584-1654), juriste européen*, dossier de l'*Annuaire de l'Institut Michel Villey*, vol. 3, p. 211-450.

Aubin-Boltanski 2012 : Emma Aubin-Boltanski, « Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le *zaʿîm* », dans F. Mermier *et al.* (éds), *Leaders et partisans au Liban*, Paris – Beyrouth, p. 57-80.

Backus 2003 : Irena Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of Reformation (1378-1615)*, Leiden.

Bauer 2019 : Stefan Bauer, *The Invention of Papal History: Onofrio Panvinio between Renaissance and Catholic Reform*, Oxford.

Beydoun 1984 : Ahmed Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth.

Bozarslan 2011 : Hamit Bozarslan, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris.

Braida 2012 : Emanuela Braida, « Garshuni Manuscripts and Garshuni Notes in Syriac Manuscripts », *Parole de l'Orient* 37, p. 181-198.

Breydy 1983 : Michel Breydy, « Abraham Ecchellensis et la collection dite (Kitab) al Huda », *Oriens Christianus* 67, p. 123-143.

Briquel Chatonnet 1991 : Françoise Briquel Chatonnet, « Rôle de la langue et de l'écriture syriaque dans l'affirmation de l'identité chrétienne au Proche-Orient », dans C. Baurain *et al.* (éds), *Phoinikeia grammata : Lire et écrire en Méditerranée : actes du IXe Congrès du groupe de contact interuniversitaire d'études phéniciennes et puniques, Liège novembre 1989*, Namur, p. 257-274.

Briquel Chatonnet 2005 : Françoise Briquel Chatonnet, « De l'intérêt de l'étude du garshouni et des manuscrits écrits selon ce système », dans G. Gobillot & M.-Th. Urvoy (éds), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman : hommage au professeur Gérard Troupeau*, Paris, p. 463-475.

BRIQUEL CHATONNET 2018 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « La langue du Paradis, la langue comme patrie », dans M. Farina (éd.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris (Études syriaques 15), p. 9-26.

BÜTTGEN 2010 : Philippe BÜTTGEN, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? Essai d'historiographie (1998-2008) », dans Ph. Büttgen & Ch. Duhamelle (éds), *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, p. 415-437.

CHABOT 1951 : Jean-Baptiste CHABOT, « Les origines de la légende de saint Jean Maron », *Mémoires de l'Institut national de France. Académie des inscriptions et belles-lettres* 43, 2, p. 1-19.

CHEMALY 2020 : Charles CHEMALY, « Membres de partis traditionnels, des étudiants reviennent sur les raisons de leur adhésion politique », *L'Orient-Le Jour*, 11 juillet 2020, en ligne : https://www.lorientlejour.com/article/1225496/membres-de-partis-traditionnels-des-etudiants-reviennent-sur-les-raisons-de-leur-adhesion-politique.html (consulté le 20 juillet 2020).

CHEVALLIER 1971 : Dominique CHEVALLIER, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris.

COAKLEY 2006 : J. F. COAKLEY, *The Typography of Syriac: A Historical Catalogue of Printing Types 1537-1958*, New Castle-London.

DEBIÉ 2010 : Muriel DEBIÉ, « La grammaire syriaque d'Ecchellensis en contexte », dans B. Heyberger (éd.), *Orientalisme, sciences et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)*, Turnhout, p. 99-118.

DEBIÉ 2016 : Muriel DEBIÉ, « Désigner l'adversaire : la guerre des noms dans les controverses », dans F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris (Études syriaques 13), p. 307-348.

DITCHFIELD 2007 : Simon DITCHFIELD, « Tridentine Worship and the Cult of Saints », dans R. Po-Chia Hsia (éd.), *Cambridge History of Christianity. 6, Reform and Expansion, 1500-1600*, Cambridge, p. 201-224.

DITCHFIELD 2012a : Simon DITCHFIELD, « Baronio storico nel suo tempo », dans G. A. Guazzelli *et al.* (éds), *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Roma, p. 3-21.

DITCHFIELD 2012b : Simon DITCHFIELD, « What Was Sacred History? (Mostly Roman) Catholic Uses of the Christian Past after Trent », dans K. Van Liere, S. Ditchfield & H. Louthan (éds), *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, Oxford, p. 72-97.

FATHI 2016 : Jean FATHI, « Yūḥannā ibn al-Ġurayr, passeur de la tradition syriaque et arabe chrétienne au XVIIe siècle », *Journal of Eastern Christian Studies* 68, p. 81-209.

FATHI 2017 : Jean FATHI, « Ibn al-Ghurayr », dans D. Thomas & J. Chesworth (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 10, Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, Leiden – Boston, p. 299-307.

GEMAYEL 1984 : Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe, du Collège maronite de Rome (1584) au collège de Ayn-Warqa (1789)*, Beyrouth, 2 vol.

GEMAYEL 1991 : Nasser GEMAYEL, *Al-Baṭriyark Isṭifān al-Duwayhī: ḥayātuhu wa-muʾallafātuhu*, Beyrouth.

GIRARD 2011 : Aurélien GIRARD, *Le christianisme oriental (XVIIe-XVIIIe siècles) : essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, thèse soutenue à l'École pratique des Hautes Études, Paris.

GIRARD 2012a : Aurélien GIRARD, « Une traduction arabe pour la Propagande (1663) », dans M. Delaveau & Y. Sordet (éds), *Un succès de librairie européen : l'Imitatio Christi 1470-1850*, Paris, p. 150-152.

GIRARD 2012b : « Quand les "grecs-catholiques" dénonçaient les "grecs-orthodoxes" : la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724 », dans Ch. Bernat & H. Bost (éds), *Énoncer, dénoncer l'autre : discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 151), p. 157-170.

GIRARD 2013 : Aurélien GIRARD, « *Nihil esse innovandum* ? Maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI^e^ – mi-XVIII^e^ s.) », dans M.-H. Blanchet & F. Gabriel (éds), *Réduire le schisme ? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident, XIII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, p. 337-352.

GIRARD 2017 : Aurélien GIRARD, « Quand les maronites écrivaient en latin : Fauste Nairon et la République des Lettres dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle », dans M. Issa (éd.), *Le latin des maronites*, Paris, p. 45-76.

GIRARD 2019 : Aurélien GIRARD, « Was an Eastern Scholar Necessarily a Cultural Broker in Early-Modern Europe? Faustus Naironus (1628-1711), the Christian East, and Oriental studies », dans N. Hardy & D. Levitin (éds), *Faith and History: Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe*, Oxford, p. 240-263.

GIRARD 2020a : Aurélien GIRARD, « Le Collège maronite de Rome et les langues au tournant des XVI^e^ et XVII^e^ siècles : éducation des chrétiens orientaux, science orientaliste et apologétique catholique », dans E. Andretta, A. Romano & M. A. Visceglia (éds), *Le lingue nella Roma del Cinquencento: luoghi e risorse* (= *Rivista storica italiana* 132, 1), p. 272-299.

GIRARD 2020b : Aurélien GIRARD, « Histoire connectée du monachisme oriental : de l'érudition catholique en Europe aux réformes monastiques au Mont Liban (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) », dans J. Loop & J. Kraye (éds), *Early Modern Scholarship between Europe and Levant: Essays in Honour of Alastair Hamilton*, Leiden, p. 173-194.

GIRARD & SCHMITZ 2014 : Aurélien GIRARD & Benoît SCHMITZ (éds), *De l'Église aux Églises : réflexions sur le schisme aux Temps modernes*, dossier thématique des *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, modernes et contemporaines*, 126, 2, en ligne : http://mefrim.revues.org/1788.

GIRARD & PIZZORUSSO 2017 : Aurélien GIRARD & Giovanni PIZZORUSSO, « The Maronite College in Early Modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters », dans L. Chambers & Th. O'Connor (éds), *Collegial Communities in Exile: Education, Migration and Catholicism in Early Modern Europe*, Manchester, Manchester University Press, p. 174-197.

GONZAGUE 1931-1932 : Louis de GONZAGUE, « Les anciens missionnaires Capucins de Syrie et leurs écrits apostoliques de langue arabe », *Collectanea franciscana*, 1931, p. 319-359 et p. 457-491 ; 2, 1932, p. 35-71 et p. 179-207.

GRAF 1936 : Georg GRAF, « Der maronitische Nomokanon „Buch der rechten Leitung" », *Oriens christianus* 33, p. 212-232.

GRAF 1944-1953 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., Città del Vaticano (Studi e testi).

GRAFINGER 2016 : Christine Maria GRAFINGER, « Regolamenti, modalità di accesso, frequentatori e consultazioni: i documenti », dans B. Jatta (éd.), *La Biblioteca Vaticana e le arti nel secolo dei Lumi (1700-1797)*, Città del Vaticano, p. 413-440.

GRAFTON 2012 : Anthony GRAFTON, « Church History in Early Modern Europe: Tradition and Innovation », dans K. Van Liere, S. Ditchfield & H. Louthan (éds), *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, Oxford, p. 3-26.

GUAZZELLI 2012 : Giuseppe Antonio GUAZZELLI, « Cesare Baronio and the Roman Catholic Vision of the Early Church », dans K. Van Liere, S. Ditchfield & H. Louthan (éds), *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, Oxford, p. 52-71.

HABCHI 2000 : Antoine HABCHI, *La hiérarchie et les circonscriptions ecclésiastiques des maronites durant la période moderne*, thèse soutenue à l'université Paris IV-Sorbonne.

HAKIM 2013 : Carol HAKIM, *The Origins of the Lebanese National Idea, 1840-1920*, Berkeley – Los Angeles – London.

HAMILTON 2006 : Alastair HAMILTON, *The Copts and the West, 1439-1822: The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford.

HAMILTON 2010 : Alastair HAMILTON, « From East to West: Jansenists, Orientalists and the Eucharistic Controversy », dans W. Otten, A. Vanderjagt & H. de Vries (éds), *How the West Was Won: Essays on Literary Imagination, the Canon, and the Christian Middle Ages for Burcht Pranger*, Leiden, p. 83-110.

HARIK 1968 : Iliya F. HARIK, *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711-1845*, Princeton.

HAYEK 1964 : Michel HAYEK, *Liturgie maronite : histoire et textes eucharistiques*, Paris.

HEYBERGER 1994 : Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome.

HEYBERGER 1997 : Bernard HEYBERGER, « Les chrétiens arabes et l'idéologie de la croisade (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) », dans E. Weber (éd.), *De Toulouse à Tripoli, itinéraires de cultures croisées*, Toulouse, p. 221-236.

HEYBERGER 2001 : Bernard HEYBERGER, *Hindiyya (1720-1798), mystique et criminelle*, Paris.

HEYBERGER 2002 : Bernard HEYBERGER, « Saint Charbel Makhlouf, ou la consécration de l'identité maronite », dans C. Mayeur-Jaouen (éd.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, p. 139-159.

HEYBERGER 2003 : Bernard HEYBERGER, « Pour une "histoire croisée" de l'occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient », *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies*, p. 36-49.

HEYBERGER 2009 : Bernard HEYBERGER, « L'islam dei missionari cattolici (Medio Oriente, Seicento) », dans B. Heyberger *et al.* (éds), *L'Islam visto da Occidente: Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam: Atti del convegno internazionale, Milano, Università degli Studi, 17-18 ottobre 2007*, Milano, p. 289-314.

HEYBERGER 2010 : Bernard HEYBERGER (éd.), *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)*, Turnhout.

HEYBERGER 2013 : Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens au Proche-Orient : de la compassion à la compréhension*, Paris.

ISSA 2017 : Mireille ISSA, « Villes et croyances orientales dans *De nonnullis Orientalium urbibus* de Ǧibraʾīl al-Ṣahyunī (Gabriel Sionite) et Yuḥanna al-Ḥaṣrūnī (Jean Hesronite) », dans M. Issa (éd.), *Le latin des maronites*, Paris, Geuthner, p. 85-109.

ISSA & MOUKARZEL 2007-2009 : Mireille ISSA & Joseph MOUKARZEL, « *Abraham Ecchelensis maronita* : biographie faite par Carlo Cartari (édition de texte) », *Tempora : annales d'histoire et d'archéologie* 18, p. 155-195.

JABRE MOUAWAD 2009 : Ray JABRE MOUAWAD, *Les Maronites, chrétiens du Liban*, Turnhout.

JACKSON 2007 : Samuel JACKSON, « Phoenicians and Assyrians Versus the Roving Nomad: Western Imperialism, Western Scholarship and Modern Identity », dans J. Azize & N. Weeks (éds), *Gilgameš and the World of Assyria*, Leuven, p. 208-223.

KAUFHOLD 2012 : Hubert KAUFHOLD, « Sources of Canon Law in the East Churches », dans W. Hartmann & K. Pennington (éds), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington DC, p. 215-342.

KAUFMAN 2004 : Asher KAUFMAN, *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*, London.

KHATER 2011 : Akram Fouad KHATER, *Embracing the Divine: Passion and Politics in Christian Middle East*, New York.

KILPATRICK 2006 : Hilary KILPATRICK, « From Literatur to Adab: The Literary Renaissance in Aleppo around 1700 », *Journal of Eastern Christian Studies* 58, 3-4, p. 195-220.

KIRAZ & SCHMIDTKE 2019-2020 : Georges A. KIRAZ & Sabine SCHMIDTKE (éds), *Writing in My Own Script: Allographic and Garshunographic Systems in Late Antiquity*, numéros monographiques de la revue *Intellectual History of Islamicate World* 7 et 8.

KRIMSTI 2019 : Feras KRIMSTI, « Arsāniyūs Shukrī al-Ḥakīm's Account of His Journey to France, the Iberian Peninsula, and Italy (1748-1757): From Travel Journal to Edition », *Philological Encounters* 4, p. 202-244.

KRSTIĆ 2009 : Tijana KRSTIĆ, « Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization », *Comparative Studies in Society and History* 51, 1, p. 35-63.

KRSTIĆ *à paraître* : Tijana KRSTIĆ, « Entangled Confessionalizations? Historiographical Considerations on the Politics of Piety, Empire- and Community-Building in Early Modern Eurasia », dans T. Krstić (ed.), *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on Community and Confession-Building Initiatives in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*.

KURI 1987 : Sami KURI, « Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », *Archivum Historicum Societatis Iesu* 56, p. 117-154.

LEVITIN 2019 : Dmitri LEVITIN, « Introduction: Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe: A Comparative Overview of a Neglected Episode in the History of the Humanities », dans N. Hardy & D. Levitin (éd.), *Faith and History: Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe*, Oxford, p. 1-94.

LEEUWEN 1994 : Richard van LEEUWEN, *Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khazin Sheikhs and the Maronite Church (1736-1840)*, Leiden.

MENGOZZI 2010 : Alessandro MENGOZZI, « The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex », dans F. M. Fales & G. F. Grassi (éds), *CAMSEMUD 2007: Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics, held in Udine, May 21st-24th, 2007*, Padova, p. 297-304.

MILLS 2020 : Simon MILLS, *A Commerce of Knowledge: Trade, Religion, and Scholarship between England and the Ottoman Empire, c. 1600-1760*, Oxford.

MOHASSEB SALIBA 2008 : Sabine MOHASSEB-SALIBA, *Les monastères maronites doubles du Liban : entre Rome et l'Empire ottoman (XVII^e^-XIX^e^ siècles)*, Kaslik – Paris.

MOHASSEB SALIBA 2019 : Sabine MOHASSEB-SALIBA, « Jeux de contournement des interdictions musulmanes relatives aux lieux de culte chrétiens (Proche-Orient, XVII^e^-XIX^e^ siècles) », *Parole de l'Orient* 45, p. 283-307.

MOREL 2018 : Teymour MOREL, *Butrus al-Tûlâwî (1657-1746) : présentation de son œuvre philosophique : édition critique et traduction commentée des deux premiers examens (bahth-s) du Livre de la Logique (al-Mantiq)*, thèse de doctorat soutenue à l'université de Genève.

MOREL & AOUAD 2016 : Teymour MOREL & Maroun AOUAD, « Les manuscrits de l'œuvre philosophique de Buṭrus al-Tūlāwī (1657-1746) : éléments anciens et nouveaux », dans R. Gemayel (éd.), *Les maronites aux temps des croisements culturels (XVI^e^-XIX^e^ siècle) : actes du 2^e^ colloque du CEDRAC Zouk Mikaël (Liban), 6-7 décembre 2010*, Beyrouth, p. 163-207.

MOUBARAKAH 2018 : M. MOUBARAKAH, « Contribution du patriarche maronite Étienne Douaihy à une controverse française entre catholiques et calvinistes (1673) », dans Ž. Paša (éd.), *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S. J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Rome, p. 547-560.

MOUKARZEL 2007 : Joseph MOUKARZEL, *Gabriel Ibn al-Qilāʿī : approche biographique et étude du corpus*, Kaslik.

MOUKARZEL 2010 : Joseph MOUKARZEL, « Les origines des maronites d'après Abraham Ecchellensis », dans B. Heyberger (éd.), *Orientalisme, sciences et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)*, Turnhout, p. 151-170.

MOUKARZEL 2010-2011 : Joseph MOUKARZEL, « Le Psautier syriaque-garchouni édité à Qozhaya en 1610 : enjeux historiques et présentation du livre », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 63, p. 530-536.

MOUKARZEL 2014a : Joseph MOUKARZEL, « Le garshuni : remarques sur son histoire et son évolution », dans J. Den Heijer, A. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain, p. 107-138.

MOUKARZEL 2014b : Joseph MOUKARZEL, « Maronite Garshuni Texts: On Their Evolution, Characteristics, and Function », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, 2, p. 237-262.

MOUKARZEL 2016 : Joseph MOUKARZEL (éd.), *The book of the Psalms of David, King and Prophet, Fac simile of the Editio Princeps published in 1610 (Qozhaya, Lebanon)*, Kaslik.

MOUKARZEL 2017 : Joseph MOUKARZEL, « Le portrait des maronites et du Mont-Liban au début du XVII^e^ siècle », dans M. Issa (éd.), *Le latin des maronites*, Paris, p. 157-188.

NASRALLAH 1989 : Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e^ au XX^e^ siècle. 4, 2, 1724-1800*, Louvain.

PLANTÉ 2013 : Romain PLANTÉ, *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient : des capucins bretons et tourangeaux en terre d'Islam : conditions de vie des missionnaires et interactions avec les populations locales*, mémoire de master soutenu à l'université de Rennes 2-Haute Bretagne.

POUILLON & VATIN 2011 : François POUILLON & Jean-Claude VATIN (éds), *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris.

QUANTIN 2002-2003 : Jean-Louis QUANTIN, « Érudition historique et philologique de l'âge classique aux Lumières », *Livret-annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques* 18, p. 276-279.

QUANTIN 2004 : Jean-Louis QUANTIN, « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », *Recherches de science religieuse* 92, 4, p. 597-635.

RAYMOND 2013 : Candice RAYMOND, « Vie, mort et résurrection de l'histoire du Liban, ou Les vicissitudes du phénix », *Revue Tiers Monde* 216, p. 71-87.

RÍO SANCHEZ 2005 : Francisco del RÍO SANCHEZ, « El árabe karšūnī como preservación de la identidad arameo-siríaca », dans P. Bádenas *et al.* (éds), *Lenguas en Contacto: el testimonio escrito*, Madrid, p. 185-196.

RÍO SANCHEZ 2017 : Francisco del RÍO SANCHEZ, *Arabic Manuscripts in the Maronite Library of Aleppo (Syria)*, Barcelona.

RÍO SANCHEZ *à paraître* : Francisco del RÍO SANCHEZ, « The Maronite Library of Aleppo: Language, Scripture and Collective Identity », dans A. Girard, B. Heyberger & V. Kontouma (éds), *Livres et confessions chrétiennes orientales (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, Turnhout.

ROUHANA 1998 : Paul ROUHANA, *La vision des origines religieuses des maronites entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècles : de l'évêque Gabriel Ibn al Qila'i au patriarche Étienne Douaihy*, thèse de doctorat soutenue à l'Institut catholique de Paris, Paris.

ROUHANA 2001 : Paul ROUHANA, « Les versions des origines religieuses des maronites entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècle », dans Ch. Chartouni (éd.), *Histoire, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. 1, Histoire sociale*, Paris, p. 191-211.

ROUHANA 2005 : Paul ROUHANA, « Les reliques de saint Maron à Foligno d'après L. Iacobilli († 1664) et E. Douaihy († 1704) : étude historique et hagiographique », dans A. Chahwan *et al.* (éds), *Mélanges offerts à Jean Tabet*, Kaslik, p. 171-204.

ROUXPETEL 2015 : Camille ROUXPETEL, « Discours croisés et pérégrins sur les chrétiens maronites (XII^e^-XIV^e^ siècles) : enjeux ecclésiologiques et politiques », dans J.-M. Mouton

& J. Paviot (éds), *Civilisations en transition : sociétés conquérantes et sociétés composites à travers l'histoire : l'exemple du Liban*, Byblos, p. 53-77.

Ruani 2016 : Flavia Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris (Études syriaques 13).

Saba 1913-1914 : Jean Saba, « Entre melkites et maronites au xviii^e^ siècle », *Échos d'Orient* 16, 1913, p. 409-423, 536-548 ; 17, 1914, p. 229-239.

Salibi 1957 : Kamal Salibi, « The Maronite of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516) », *Arabica* 4, p. 288-303.

Salibi 1962 : Kamal Salibi, « The Traditional Historiography of the Maronites », dans B. Lewis & P. M. Holt (éds), *Historians of the Middle East*, London – New York – Toronto, p. 212-225.

Salibi 1991 : Kamal Salibi, *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beyrouth – Paris.

Salibi 1996 : Kamal Salibi, *Une maison aux nombreuses demeures : l'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris (édition originale en anglais : *A House of Many Mansions. The History of Lebanon*, London, 1988).

Samir 1976 : Samir Khalil Samir, « Kitāb al-Hudā, Kitāb al-Kamāl et Kitāb an-Nāmūs », *Orientalia Christiana periodica* 42, p. 207-216.

Santus 2019 : Cesare Santus, *Trasgressioni necessarie: communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma.

Sauget 1969 : Joseph-Marie Sauget, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (xi^e^-xvii^e^ siècles)*, Bruxelles.

Seggiano 1962 : Ignazio Da Seggiano, *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei Cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, Roma.

Stroumsa 2010 : Guy Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge.

Suermann 2002 : Harald Suermann, « Maronite Historiography and Ideology », *Journal of Eastern Christian Studies* 54, 3-4, p. 129-148.

Suermann 2010 : Harald Suermann, *Histoire des origines de l'Église maronite*, Kaslik (édition originale en allemand : *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche*, Wiesbaden, 1998).

Terzioğlu 2011 : Derin Terzioğlu, « Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization, 1300-1600 », dans C. Woodhead (éd.), *The Ottoman World*, London, p. 86-101.

Terzioğlu 2012-2013 : Derin Terzioğlu, « How to Conceptualize the Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion », *Turcica* 44, p. 301-338.

Tisserant 1932 : Eugène Tisserant, « Notes pour servir à la biographie d'Étienne Évode Assemani », *Oriens Christianus* 7, p. 264-276.

Toomer 2009 : Gerald J. Toomer, *John Selden: A Life in Scholarship*, Oxford.

Trentini 2009 : Andrea Trentini, « Baronio arabo: vicende e tematiche dell'*Annalium Ecclesiasticorum Arabica Epitome* », dans L. Gulia (éd.), *Baronio e le sue fonti: atti del convegno internazionale di studi, Sora 10-13 ottobre 2007*, Sora, p. 719-742.

Winter 2010 : Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge.

Ordres religieux et monachisme féminin : le monachisme maronite à l'épreuve des normes tridentines (XVIIIe-XIXe siècles)

Sabine Mohasseb Saliba
CéSor/EHESS, UMR 8216

Pour les très nombreux monastères maronites de la montagne libanaise, l'époque ottomane représente incontestablement celle de leur formidable expansion[1]. Cet essor fait partie d'un mouvement plus général touchant aussi, dans une moindre mesure, ses monastères grecs-orthodoxes et grecs-catholiques, ainsi que ses quelques monastères arméniens catholiques et syriaques catholiques[2]. Concernant largement les monastères réunis en congrégations, mais aussi les monastères traditionnels, autonomes les uns par rapport aux autres, cet essor fut autant favorisé par la grande migration maronite vers les régions centrales et méridionales de la montagne que par la réforme catholique tridentine des Églises orientales. Cette migration s'accompagna en effet de la fondation d'un grand nombre de monastères dans les régions nouvellement occupées. Et la réforme catholique, qui se manifesta, entre autres, par l'établissement des missionnaires religieux occidentaux dans la région à partir du début du XVIIe siècle, se traduisit plus tard encore, par la naissance des premiers ordres religieux orientaux.

1. Cet article est fondé sur plusieurs travaux que j'ai publiés, basés sur des documents de première main. Je voudrais à cet égard renouveler mes remerciements aux responsables des dépôts d'archives que j'ai consultés, ainsi qu'à ceux des bibliothèques, pour leur patience et leur gentillesse. Je remercie de même Bernard Heyberger pour sa lecture attentive de l'article. Mes remerciements vont également à Rita Zaarour, qui a eu l'amabilité de dessiner les cartes, ainsi qu'au frère Antoine Saliba et à Alfred Moussa, pour les photos de monastères, qu'ils ont bien voulu me faire parvenir. L'article est dédié au père Joseph Moukarzel, le directeur de la bibliothèque centrale de l'université Saint-Esprit de Kaslik.

2. Abou Nohra 1983 ; Abou el-Rousse Slim 1987 ; Van Leeuwen 1992 ; Abou el-Rousse Slim 2007 ; Bāsīl 2007 ; Mohasseb Saliba 2008 ; Mohasseb Saliba 2017 ; Jabre-Mouawad 2017.

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 201-228.

Fondés selon un modèle occidental, ces derniers devaient conférer une nouvelle impulsion au monachisme oriental et notamment au monachisme maronite. Les premiers ordres maronites naquirent dans la montagne entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle, à la même époque où virent le jour les premiers ordres grecs-catholiques, et l'un des deux premiers ordres arméniens-catholiques[3].

L'essor des monastères maronites, comme d'ailleurs des autres monastères de la montagne, devait encore bénéficier de l'institution du *waqf*, relative aux fondations charitables et familiales du monde musulman. Car cette institution emblématique du monde musulman, qui fut également adoptée par les chrétiens, notamment et paradoxalement d'ailleurs, au sein de leurs lieux de cultes, devait offrir à ces monastères l'ancrage juridique qui leur a permis de perdurer[4]. L'exemple maronite de son usage à l'époque ottomane illustre à cet égard l'importance de ses applications pratiques au sein des lieux de culte chrétiens[5].

Cet article concerne la population monastique maronite, et plus précisément la répartition des hommes et des femmes dans ces établissements. L'existence d'un grand nombre de monastères doubles (abritant à la fois des moines et des moniales) explique l'importance que cette question a revêtue. La réforme tridentine de l'Église maronite, qui avait débuté à la fin du XVI^e siècle, préconisait en effet, et n'eut de cesse de préconiser, la suppression de la mixité dans ces monastères traditionnels. Ces derniers ont connu un grand essor tout le long du XVII^e et du XVIII^e siècle. À l'origine et comme tous les autres monastères orientaux traditionnels, ils étaient autonomes les uns par rapport aux autres et dépourvus de règle et de constitutions écrites. Seules certaines communautés monastiques maronites masculines suivaient apparemment, depuis le XVII^e siècle, une

3. Heyberger 1994, p. 273-377, 433-451 ; Mahfoud 1967, p. 131-149 ; Mohasseb Saliba 2008, p. 21-72.

4. Deguilhem 2003 ; Van Leeuwen 1995 ; Mohasseb Saliba 2004 ; Abou El-Rousse Slim 2007 ; Mohasseb Saliba 2016. À cause de l'interdiction musulmane notoire relative à l'édification de lieux de culte chrétiens et à l'établissement de fondations pieuses *waqf*s à leur profit (Mohasseb Saliba 2016a, p. 13-14). Concernant le retentissement des restrictions législatives musulmanes sur l'usage de certains termes dans les documents relatifs aux fondations et restaurations des lieux de culte chrétiens comme à l'établissement de biens *waqf*s à leur profit, voir Mohasseb Saliba 2019.

5. Van Leeuwen 1992, p. 34-37, 129-130 ; Mohasseb Saliba 2008, p. 173-203 ; Mohasseb Saliba 2016a ; Mohasseb Saliba 2016b. À la fin du XIX^e siècle, la montagne libanaise compte plus de 95 monastères maronites en activité. Sur les raisons multiples de cet essor, cf. Mohasseb Saliba 2016b, p. 129-134.

règle écrite : celle de *saint Antoine le Grand*[6]. Les monastères doubles, qui représentaient alors la très grande majorité des monastères traditionnels, n'ont été réformés qu'au lendemain du concile maronite libanais de 1818, et parfois même quelques années plus tard, à cause de leur ancrage dans le tissu socio-économique et juridique de la montagne, qui exigeait la présence d'hommes, en vue, entre autres, d'assurer la sécurité des moniales[7].

L'on sait que dans ce long processus de réforme, les premiers ordres religieux maronites jouèrent un grand rôle puisqu'ils devaient accueillir de plus en plus les jeunes hommes candidats à la vie monastique. Ces ordres, l'Ordre libanais de Saint-Antoine et l'Ordre des moines de Saint-Isaïe, masculins à l'origine, et restés essentiellement masculins, ont été fondés entre la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle. À l'instar des ordres religieux occidentaux, chacun d'eux fut doté d'une Règle et de Constitutions. Conférant au monachisme maronite une nouvelle impulsion, ils connurent une expansion remarquable au cours du XVIIIe et du XIXe siècle[8].

Mais c'est aussi au cœur du monachisme traditionnel que la séparation des moines et des moniales se préparait. L'ensemble des monastères doubles ont abrité au fil du temps de plus en plus de moniales. Des monastères doubles étaient destinés à l'origine aux femmes et étaient à prédominance féminine : je les appelle féminins-doubles[9]. Les moniales de ces monastères furent, à partir d'un certain moment, dotées d'une règle et parfois aussi de constitutions, à l'instar des ordres religieux[10].

On voit là les interactions qui existent entre ces deux formes de monachisme que l'on a le plus souvent tendance à séparer, des interactions que l'on peut appréhender plus encore à travers l'existence avérée de quelques monastères doubles, y compris dans les ordres religieux. Le fait est surprenant, sachant que ces derniers sont eux-mêmes une

6. Mahfoud 1967, p. 75-79. Pour plus de détails sur cette *Règle de saint Antoine le Grand*, voir *infra*, note 47.

7. Mahfoud 1967, p. 289-315 ; Mohasseb Saliba 2008, p. 21-154.

8. Blaybil 1924-1925 et 1959 ; Mahfoud 1967, p. 131-272 ; Fahd 1963-1974 ; Baʿabdātī 1999 ; Rizk 1998, p. 71-113 ; Karam 1972 ; Chedid 1966 ; Mohasseb Saliba 2016b, p. 133-134 ; Azzi 1988.

9. Mohasseb Saliba 2008, p. 112-116 ; Mohasseb Saliba 2018, p. 288-291.

10. Les constitutions font d'abord penser aux ordres religieux : relatives au gouvernement d'un ordre et à l'élection du supérieur général, elles complètent la règle qui, pour sa part, concerne la vie spirituelle d'une communauté religieuse, l'ascèse des moines, comme elle définit les rapports entre les membres de la communauté. Néanmoins, on trouve, en France, au XVIIe siècle, des monastères de femmes qui ne relèvent pas d'un ordre religieux et qui sont dotés d'une règle et de constitutions (renseignement fourni par Daniel-Odon Hurel, que je remercie).

manifestation de la réforme[11]. Ces interactions ne nous autorisent plus à envisager, à l'instar de l'historiographie libanaise traditionnelle, l'étude des monastères maronites sous le signe d'une nette démarcation entre les traditionnels et les réformés. La question de la séparation entre les hommes et les femmes montre qu'il n'y a pas de frontière si nette entre les deux monachismes[12]. Ce constat m'a conduite à m'interroger plus avant sur les orientations du monachisme maronite masculin et féminin à partir du début du XVIII^e^ siècle, et à revoir plus précisément la part véritable prise dans la promotion d'un monachisme proprement féminin, respectivement par les ordres religieux et les monastères traditionnels.

Premiers ordres religieux masculins et promotion d'un monachisme proprement féminin

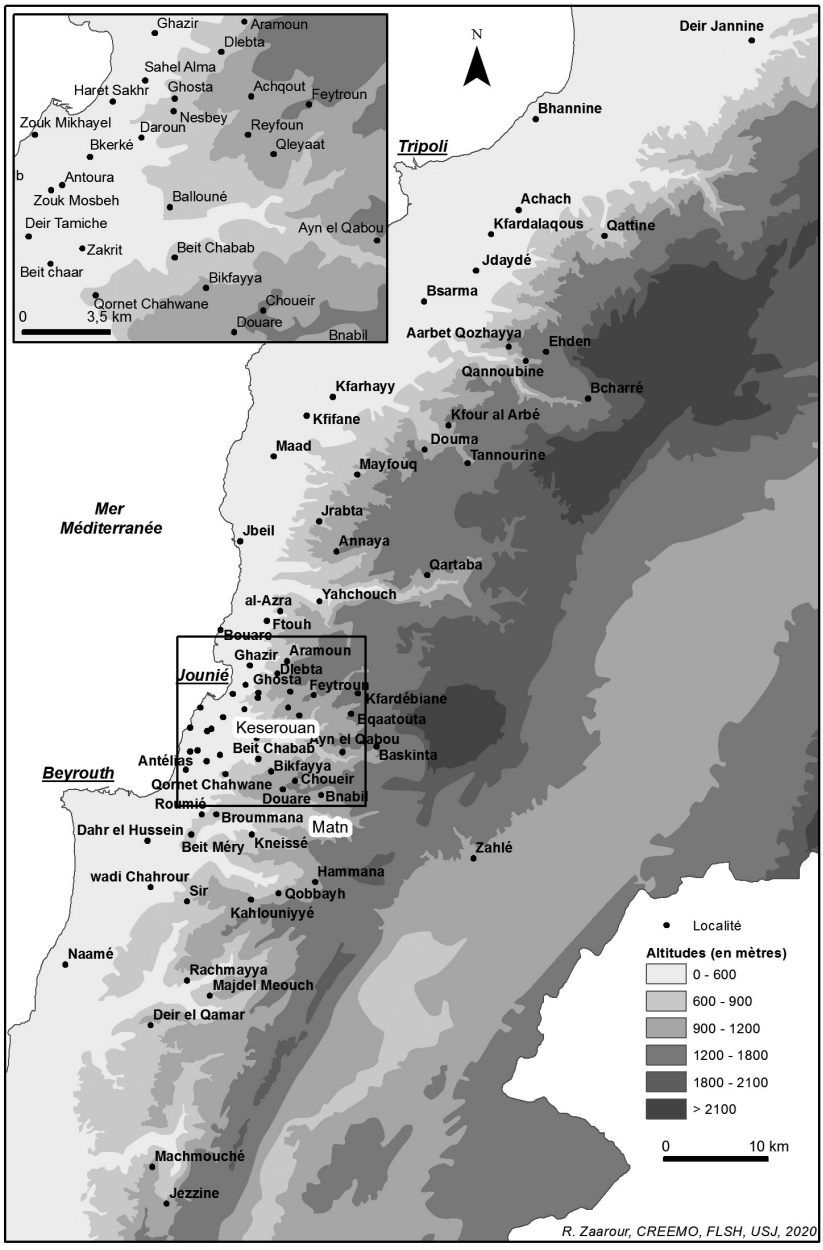
Entre la fin du XVII^e^ et le début du XVIII^e^ siècle, l'Ordre libanais de Saint-Antoine et l'Ordre des moines de Saint-Isaïe voient le jour. Le premier, fondé en 1695, connaît très tôt une expansion remarquable. Il compte 24 monastères à la veille de sa scission qui, en 1770, conduit à la naissance de deux nouveaux ordres. L'Ordre des moines libanais baladites (qui s'appellera plus tard Ordre libanais maronite), comptera le plus grand nombre de monastères. Il en possède 40 à la fin du XIX^e^ siècle, alors que « son frère », l'Ordre des moines maronites alépins, qui prit par la suite l'appellation d'Ordre maronite mariamite (ou de la Bienheureuse Vierge Marie), en compte 12 à cette même époque. L'Ordre des moines de Saint-Isaïe, pour sa part, qui a vu le jour en 1700, compte 18 monastères à la fin du XIX^e^ siècle[13].

Acquis auprès d'évêques, de patriarches, de grands notables ou d'habitants de village, ou bien fondés par les moines eux-mêmes, les monastères

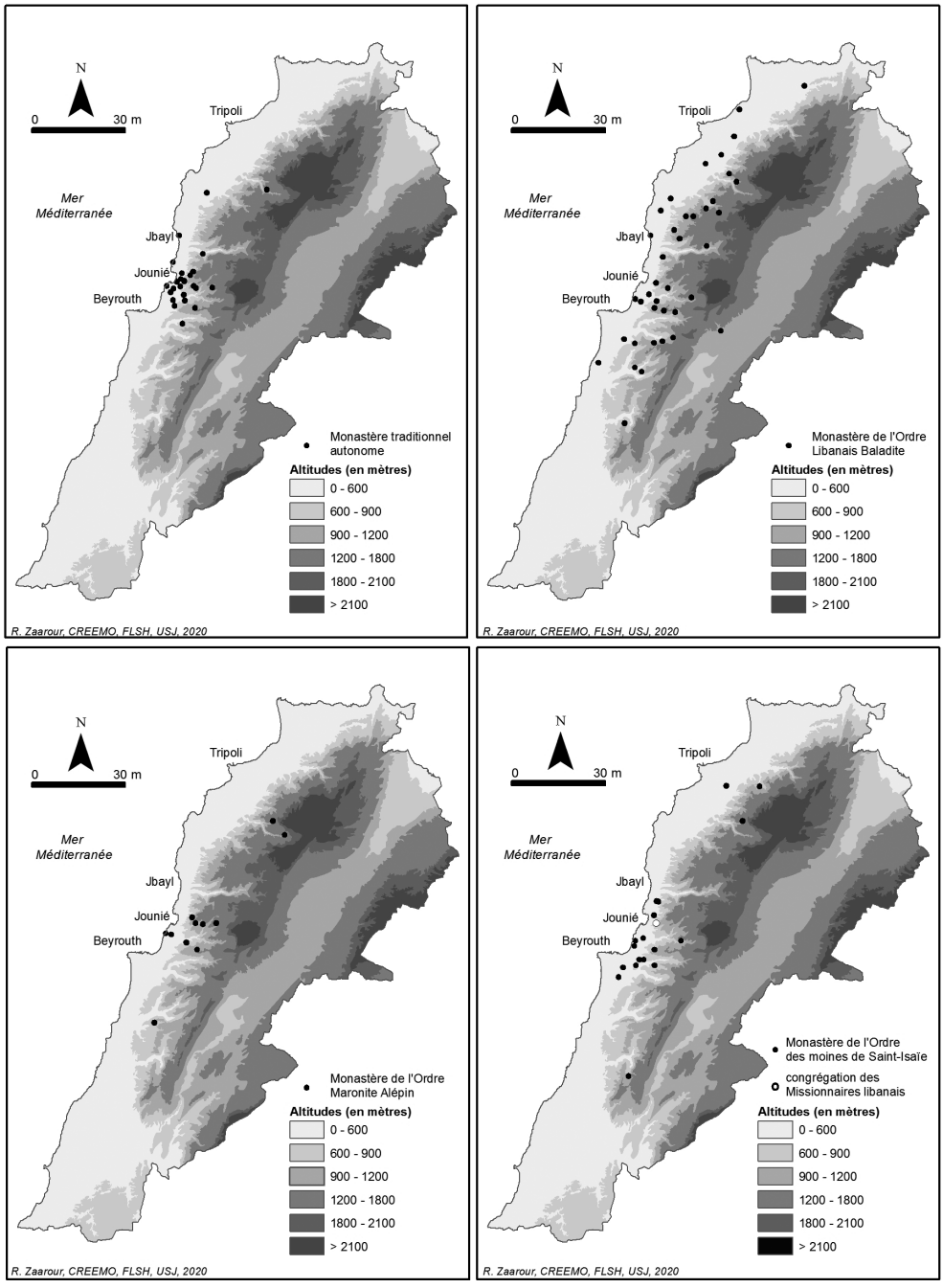
11. Mohasseb Saliba 2015, p. 408-419 ; Mohasseb Saliba 2013-2017, p. 142-148.

12. Mohasseb Saliba 2018, p. 288.

13. Mahfoud 1967, p. 147 ; Fahd 1988, p. 215 ; *Lumières monastiques* 1998, vol. 1 et 2, tome 1 ; Baʿabdātī 1999. Voir aussi les cartes 1 et 2. Les effectifs des monastères maronites provenaient en grande majorité des villages de la montagne libanaise, mais dans une certaine mesure aussi des villes côtières et de l'intérieur, parmi lesquelles Alep occupait un rang majeur : la ville a fourni une partie des effectifs de l'Ordre libanais de Saint-Antoine et par la suite de l'Ordre maronite alépin (*Moines antonins* ; Moukarzel & Kosseifī 2014 ; *Ordre maronite mariamite* ; Mohasseb Saliba 2013-2017, p. 143 ; Azzī 2014, p. 70). La présence des Alépins dans l'Ordre libanais de Saint-Antoine fut au fil du temps la cause de tensions et de conflits entre ces derniers, qui généralement assuraient la direction de l'Ordre, et les moines issus de la montagne, qu'on appelait *baladites* et qui formaient le gros de ses effectifs. Ce sont ces conflits qui ont conduit à la scission de 1770 (Blaybil 1925 ; Fahd 1966 ; Heyberger 2001, p. 25).



Carte 1 – Localités et villages de la montagne libanaise abritant des monastères maronites.



Carte 2 – Les monastères maronites à la fin du XIX^e siècle.

de ces ordres couvrent généralement l'ensemble de la montagne libanaise, avec toutefois une concentration dans le nord et le centre. Cette expansion géographique traduit le grand mouvement migratoire qui, pour des motifs de sécurité et de dynamisme démographique, a conduit les maronites du nord vers le centre puis le sud de la montagne à partir de la fin du XVe siècle, et l'extension de l'autorité des émirs des Druzes (les Maʿan puis les Šihāb), vers le centre puis le nord à partir du début du XVIIe siècle. Ces deux mouvements s'accompagnèrent en effet de la fondation, de la restauration et de l'extension de la propriété foncière d'un grand nombre de monastères maronites[14].

C'est dans les régions centrales et méridionales que de nouveaux et nombreux monastères furent alors fondés. Les ordres religieux participèrent à ces fondations nouvelles. Dans le sud de la montagne, où la migration maronite a débuté à la fin du XVIe siècle[15], ces ordres, principalement l'Ordre libanais de Saint-Antoine et son successeur l'Ordre libanais baladite, furent en possession de la très grande majorité des monastères maronites[16].

La restauration d'anciens monastères concernait le nord de la montagne, qui était le berceau de l'Église et de la communauté maronites. Dans ces régions en effet, nombre de sites monastiques anciens avaient été désertés ou s'étaient dépeuplés. Et ce sont les ordres religieux, surtout le premier d'entre eux, qui les reprennent, témoignant ainsi d'un certain repeuplement de ces régions septentrionales. C'est d'ailleurs dans le nord que l'Ordre libanais de Saint-Antoine a été fondé. Il y reprend d'abord d'anciens monastères peu peuplés ou en ruines (notamment Mār Anṭūniūs Quzḥayyā – voir fig. 2 et 3 – et Mār Alīšāʿ), avant de s'étendre dans le centre et le sud et de se consolider dans le nord, grâce à la prise en mains politique de cette dernière région par les émirs Šihāb à partir des années 1760. L'Ordre des moines de Saint-Isaïe (ou Ordre des moines antonins), moins vigoureux que le précédent, possède aussi quelques monastères dans le nord (tels que Mār Sarkīs Ihdin, voir fig. 4) et dans le sud, mais c'est surtout dans la région du Metn, où il fait bâtir son premier monastère, Mār Šaʿyā

14. Van Leeuwen 1992, p. 131-140, 151-156 ; Mohasseb Saliba 2008, p. 21-72, 206-247 et 2016b, p. 129-134 ; Baʿabdātī 1999 ; Zakariyyā 2011 ; Muqbil 2000 ; Ḥūrānī 1998 ; Fahd 1963-1974 ; Fahd 1994.

15. Abu-Husayn 2001, p. 165-191 ; Šaraf 1996, p. 257-304.

16. Selon les sources disponibles et le témoignage du père Joseph Moukarzel. Voir la photo de l'intérieur de l'église de l'un de ces monastères, Saydet Machmouché (fig. 1).

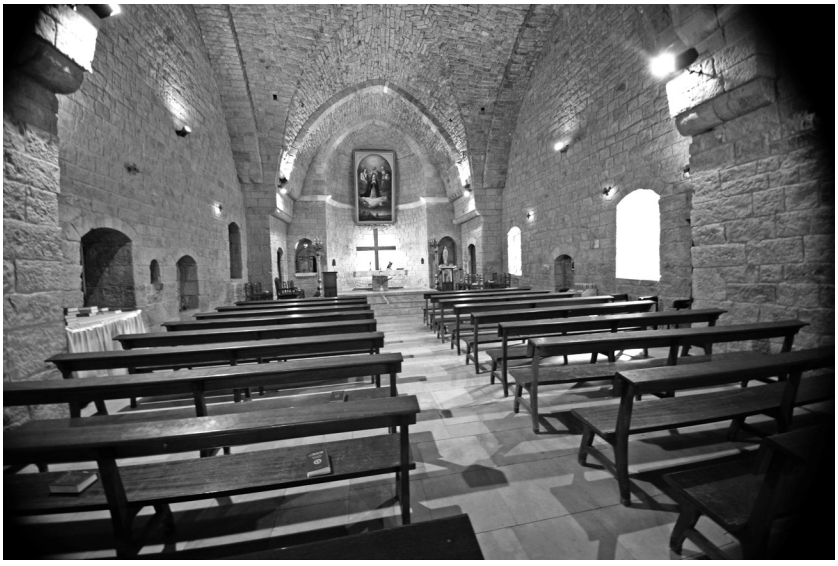


Fig. 1 – Intérieur de l'église du monastère de Saydet Machmouché, cliché Alfred Moussa, collection de la bibliothèque centrale de l'université Saint-Esprit de Kaslik.

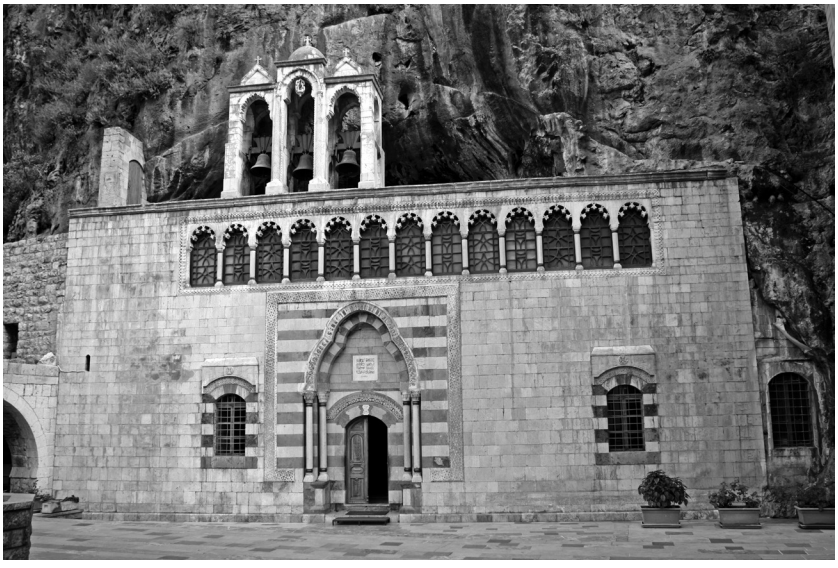


Fig. 2 – Façade de l'église du monastère de Mār Anṭūniūs Quzḥayyā, cliché Alfred Moussa, collection de la bibliothèque centrale de l'université Saint-Esprit de Kaslik.

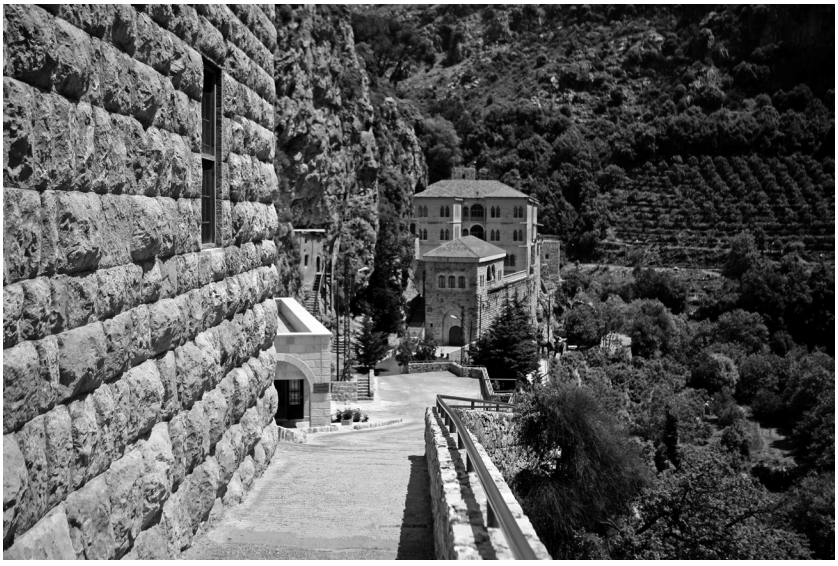


Fig. 3 – Vue du monastère de Mār Anṭūniūs Quzḥayyā, cliché Alfred Moussa, collection de la bibliothèque centrale de l'université Saint-Esprit de Kaslik.

Fig. 4 – Monastère de Mār Sarkīs Ihdin, Archives de l'Ordre antonin maronite, Maison générale Couvent Saint Roch, Dekwaneh, Liban.

(voir fig. 5), qu'il acquiert ou fonde par la suite la moitié de ses monastères[17]. Ces ordres religieux sont les seuls à occuper la scène monastique maronite jusqu'en 1865, lorsqu'est fondée la Congrégation des missionnaires libanais, qui ne compte cependant pour sa part et jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle qu'un seul monastère établi dans le centre de la montagne (Dayr al-Kraym)[18].

Fig. 5 – Monastère Mār Šaʿyā, Broummana, Archives de l'Ordre antonin maronite, Maison générale Couvent Saint Roch, Dekwaneh, Liban.

L'Ordre libanais de Saint-Antoine participe aussi à la promotion d'un monachisme maronite proprement féminin, puisqu'il fonde une branche féminine[19]. Au moment de sa scission, cette branche revint à l'Ordre libanais baladite, qui la développa dans une certaine mesure : à la fin du XIX^e^ siècle, ce dernier comptait cinq monastères féminins, sur un total de 40 monastères. Pendant plus d'un siècle toutefois, il n'a possédé que deux monastères féminins : Mār Ilyās Rās acquis en 1736 et Mār Sāsīn Baskintā en 1756. Ce n'est qu'à partir du milieu du XIX^e^ siècle que le mouvement reprend

17. Blaybil 1924-1925 ; Baʿabdātī 1999 ; ʿAkkārī 1998 ; Mohasseb Saliba 2008, p. 24-32 ; *Lumières monastiques* 1998.

18. Ḥāǧ Ṣuʿaybī 1988, p. 250.

19. Blaybil 1924, p. 254-264 ; Mallāḥ 2012.

avec l'acquisition d'un troisième monastère en 1863, et la fondation de deux autres en 1896 et 1897[20]. En revanche, l'Ordre des moines de Saint-Isaïe ne fonde pas de branche féminine. Il reçoit cependant des moniales au cours du XVIIIe siècle, en réponse au souhait de deux familles et d'un évêque, qui avaient remis leurs monastères respectifs à l'ordre ou lui en avaient confié la gérance. Mais ces moniales devaient résider dans des monastères doubles, à l'instar des monastères doubles traditionnels. Cet ordre a ainsi perpétué ce type de monachisme, puisque les trois monastères qui ont abrité des moniales, Mār Ilyās Ġazīr, Mār Buṭrus Qaṭṭīn et Mār Anṭūniūs Ǧizzīn, ont en même temps abrité des moines[21].

Les antonins de Saint-Isaïe suivent donc la tradition, sans doute parce que leurs fondateurs étaient des hommes originaires de la montagne libanaise, et avaient l'habitude des monastères doubles[22]. De plus, deux de ces monastères sont situés dans le sud de la montagne, où la sécurité des moniales devait être prise en compte du fait que dans cette région cohabitaient druzes, chrétiens et musulmans[23]. Mais il semble que cette situation provenait aussi d'une question de pouvoir : les moines restaient aux côtés des moniales pour ne pas perdre le contrôle de ces monastères, comme le suggère l'histoire de l'un d'entre eux[24].

Les moines de l'Ordre libanais de Saint-Antoine en revanche, et par la suite ceux de l'Ordre libanais baladite, eurent une attitude plus ferme. À l'instar des fondateurs d'autres ordres religieux orientaux, leurs fondateurs étaient originaires d'Alep, une ville qui abritait une communauté maronite mais qui était dépourvue de monastères[25]. Sans doute influencés par l'organisation des différents ordres religieux occidentaux alors établis à Alep[26], ils étaient en même temps étrangers à la vie monastique dans la montagne libanaise.

20. *Lumières monastiques* 1998, vol. 4 ; Azzī 2015, p. 321-326, 336-340.

21. Hélou 1999 ; Rizq 2015 ; Mohasseb Saliba 2013-2017, p. 142-148.

22. Hélou 1999.

23. En 1774, les moniales de l'un de ces monastères ont été transférées vers un autre qui était situé plus près d'un village, pour une raison de sécurité (renseignement du père Sarkis Tabar, à qui j'adresse mes vifs remerciements).

24. Mohasseb Saliba 2013-2017, p. 148.

25. Cette absence revient au fait que dans les villes et leurs environs, l'application de la loi musulmane qui interdisait l'édification de lieux de culte chrétiens était très rigoureuse, contrairement à la montagne libanaise, où elle était bien plus souple à cause du relief escarpé de la région, de son relatif isolement géographique, mais aussi de la présence des émirs des Druzes qui, pour maintes raisons, notamment économiques, ont favorisé le développement des monastères.

26. Gemayel 1984, p. 681-683 ; Heyberger 2001, p. 19-30 et 2003.

L'existence des monastères doubles fut d'ailleurs déterminante dans le projet de leur fondation[27]. Aussi, leur premier monastère féminin, fondé au lendemain du célèbre synode maronite libanais de 1736, dont un des objectifs était de réformer les monastères doubles, devait tenir lieu de modèle de couvent féminin[28]. Un document relatif à l'acquisition de leur deuxième couvent destiné aux moniales mentionne l'édification d'une clôture « inexpugnable » qui devait empêcher les femmes laïques d'y pénétrer[29]. On trouve là une autre préoccupation de l'Église maronite et des autres Églises orientales catholiques : à la suite du concile de Trente, il fallait imposer aux monastères féminins une clôture stricte interdisant la présence des laïcs dans les monastères orientaux, et plus généralement des liens étroits entre le monde religieux et le monde civil.

Cette fermeté ne fut cependant pas toujours appliquée à l'extérieur de l'Ordre libanais de Saint-Antoine. En effet, Ǧirmānūs Ṣaqr, un évêque maronite alépin, issu de ses rangs, participa en 1750, aux côtés de Hindiyya, une jeune fille maronite d'Alep, à la fondation puis à la gestion de l'Ordre du Sacré-Cœur. Celui-ci fut le premier ordre religieux féminin ou plus précisément féminin-double maronite qui ait vu le jour dans la montagne libanaise. Au décès de l'évêque, un autre prélat issu de l'Ordre maronite alépin se chargea de la direction de l'Ordre aux côtés de la supérieure. Celle-ci bénéficia par ailleurs toujours d'un ferme soutien du supérieur général de l'Ordre alépin[30], en dépit des dérives graves, allant jusqu'au meurtre, ayant lieu au sein de son monastère et de son ordre, qui conduisirent à sa suppression par les autorités romaines presque trente ans après sa fondation[31]. On peut se demander à cet égard si l'échec de cette fondation n'a pas influencé dans une certaine mesure la politique ultérieure de l'Ordre maronite alépin, qui n'a jamais fondé de branche féminine.

La courte durée de vie du premier et unique ordre religieux féminin-double

L'Ordre du Sacré-Cœur fut l'unique ordre maronite destiné essentiellement aux femmes qui ait vu le jour dans la montagne jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle. Fondé en 1750 au monastère de Sayyidat Bkirkī, il fut supprimé

27. *Vie de ʿAbdallāh Qarāʿalī*, p. 15-23.

28. Blaybil 1924, p. 254-264.

29. *Lumières monastiques* 1998, vol. 2, tome 1, p. 197 et vol. 4, p. 103 ; Blaybil 1925, p. 194-196.

30. Heyberger 2001, p. 99-107, 128, 213, 241, 254, 304-305.

31. Heyberger 2001, p. 202-219.

en 1779, après une durée de vie relativement courte. Sa population monastique était formée d'un grand nombre de moniales ainsi que d'une petite communauté de moines, originaires de la montagne, de la côte libanaise ou d'Alep[32]. Chacune des deux communautés était dotée d'une règle et de constitutions, celles du Sacré-Cœur, élaborées par Hindiyya elle-même avec l'aide de l'évêque Ǧirmānūs Ṣaqr[33].

La perpétuation de la tradition des monastères doubles au sein de l'Ordre du Sacré-Cœur s'expliquerait notamment par des nécessités pratiques, liées autant à la sécurité des moniales qu'à la marge de manœuvre de la fondatrice dans l'Église, dans une société dirigée par les hommes. Tenant absolument à fonder un ordre religieux contre l'avis de ses directeurs et promoteurs jésuites[34], Hindiyya n'aurait pu réaliser son projet sans l'appui et l'aide de l'évêque, d'autant que le monastère qui était certes situé dans le Kesrouan, à l'instar de la grande majorité des monastères abritant des moniales maronites, était éloigné par rapport à d'autres couvents et villages. L'un des canons du synode libanais de 1736 précise à cet égard que les monastères des moniales doivent être situés dans des lieux très sûrs « à l'écart des sectes étrangères et autres, et que le mieux sera qu'ils se trouvent dans les villages habités par les seuls gens de notre Église »[35]. Cela nous rappelle l'une des dispositions du concile de Trente, qui préconise que les monastères de femmes soient, pour des raisons de sécurité, à l'intérieur des villes ou des villages importants[36]. Cette disposition contredisait partiellement d'ailleurs la loi musulmane, qui interdisait l'édification des monastères à l'intérieur des villes.

L'Ordre du Sacré-Cœur n'a pas connu une expansion monastique : il est vrai que trois couvents traditionnels, l'un double et les deux autres féminins-doubles, avaient adopté sa règle. Mais leurs biens fonciers respectifs continuaient à relever de chacun d'entre eux. Aussi, lorsque la règle du Sacré-Cœur fut annulée, les moniales de ces couvents suivirent la *Règle de saint Antoine*, celle qui devait être adoptée par les moniales des couvents traditionnels, comme nous allons le voir[37].

32. HEYBERGER 2001, p. 202-219. Pour la liste des moniales et des moines, cf. *Documents monastiques* 2, p. 45-54.

33. HEYBERGER 2001, p. 99-107, 269-288. Ces règles et constitutions sont publiées dans *Documents oubliés* 1, p. 611-774.

34. Cf. *infra*.

35. *Synode libanais de 1736*, p. 345.

36. *Conciles œcuméniques*, p. 1580-1581.

37. HEYBERGER 2001, p. 187 ; Archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande, Rome, série *Scritture riferite nei congressi dei Maroniti*, vol. 1, f. 427r et 430v, 17 juillet 1779.

La suppression de cet ordre a probablement eu un impact sur l'évolution du monachisme féminin chez les maronites, puisque par la suite et pendant très longtemps, aucune jeune fille maronite n'a plus tenté de fonder un ordre religieux. Il faut attendre les dernières années du XIX^e^ siècle pour assister à la naissance d'une congrégation religieuse maronite féminine, promise à une grande expansion : celle des sœurs maronites de la Sainte-Famille. Cette fondation fut suivie, à partir du milieu du XX^e^ siècle, par celle de la Congrégation des sœurs antonines et celle de l'Ordre des religieuses libanaises maronites, émanant respectivement des deux plus anciens ordres religieux masculins. À cette époque, les nouveaux ordres religieux maronites (féminins et masculins) étaient actifs dans le monde, comptant, au fil du temps, un grand nombre d'écoles, à l'instar des congrégations missionnaires masculines et féminines, qui s'étaient multipliées en Occident à partir du XIX^e^ siècle, et dont certaines s'étaient établies au Liban[38].

Les monastères traditionnels doubles et féminins-doubles : des effectifs féminins en progression, des moniales dotées d'une règle

Si les hommes prirent très tôt la voie des ordres religieux, ils continuèrent cependant dans une certaine mesure à fournir des effectifs aux monastères traditionnels, qui étaient à cette époque le plus souvent doubles et familiaux[39]. Jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, les moniales résidaient principalement dans ces monastères, qui, au fil du temps, abritèrent majoritairement des femmes.

À la différence de ceux des ordres religieux, ces monastères étaient concentrés au cœur de la montagne, et principalement dans le Kesrouan. Cette concentration témoigne du rôle majeur et ancien que ces régions ont joué dans le grand mouvement migratoire des maronites du nord vers le sud de la montagne, comme dans l'extension de l'autorité politique des émirs des Druzes, qui gouvernaient à l'origine le sud. Elles furent en effet les premières touchées chronologiquement par cette immigration, et à partir du moment où elles furent intégrées dans ce qu'on appelle « le Gouvernement des Druzes », une grande partie d'entre elles,

38. VERDEIL 2001, p. 267-316 ; LANGLOIS 1984.

39. Ces monastères furent fondés par des familles avant d'être souvent, pendant très longtemps, gérés par des membres du clergé (prêtres et évêques) issus de ces familles (MOHASSEB SALIBA 2008, p. 57-70). Concernant les liens entre ces familles de petits propriétaires ou de grands notables et ces monastères, ainsi que l'investissement familial dans un monastère et ses conséquences éventuelles sur les lignées familiales elles-mêmes, cf. MOHASSEB SALIBA 2012, p. 91-97 ; MOHASSEB SALIBA 2017, p. 18-30 ; MOHASSEB SALIBA 2018, p. 298-303.

notamment le Kesrouan, fut directement dirigée par les cheikhs Ḫāzin, des notables maronites. Au début du XVIIIe siècle, les maronites étaient devenus majoritaires dans cette région. C'est dans celle-ci, devenue le nouveau centre de gravité de la communauté maronite, que la plupart des monastères familiaux et doubles, tels que Mār ʿAbdā Hirhrayyā, Mār Šallīṭā Muqbis (fig. 6), Mār Anṭūniūs ʿAyn Warqā ou Mār Sarkīs wa-Bākhūs Rayfūn, furent fondés et se développèrent tout au long du XVIIe et du XVIIIe siècle[40].

Les monastères doubles traditionnels de la communauté étaient ainsi au nombre de 24 à la veille du concile maronite de 1818, qui décréta la suppression de leur mixité. Au fil du temps cependant, ils avaient accueilli de plus en plus de moniales. Le rapport d'un délégué apostolique, daté de l'année 1763, indique 20 moniales et 12 moines à Mār Šallīṭā Muqbis, tandis qu'un document rédigé par le patriarche en 1809, relatif à la population de chacun de ces monastères, révèle qu'ils comptent une grande majorité de femmes. Les décrets du concile maronite de 1818 soulignent encore ce fait, en attribuant le plus grand nombre de ces monastères aux moniales.[41] L'on trouvait ainsi, en 1809, 17 moniales et 7 moines à Mār Sarkīs wa-Bākhūs ; 11 moniales et 5 moines à Mār Ǧirǧis Rūmiyya ; 13 moniales et 7 moines à Mār Ilyās Ballūnī ainsi que 13 moniales et 9 moines à Mār ʿAbdā Hirhrayyā[42].

Fig. 6 – Le monastère de Mār Šallīṭā Muqbis vers 1970, collection du docteur Gédéon Mohasseb, Ghosta, Liban.

40. MOHASSEB SALIBA 2008, p. 55-70, 205-247.

41. MOHASSEB SALIBA 2008, p. 110. Archives du patriarcat maronite de Bkerké, 3e tiroir du patriarche Yūḥannā Ḥilū, doc. A 3 bis, 15 nov. 1809.

42. Archives du patriarcat maronite de Bkerké, *idem*, f. 3, 5, 8 et 13.

Certains parmi ces monastères avaient été destinés à l'origine exclusivement ou majoritairement aux femmes. Mār Yuḥannā Ḥrāš, le premier d'entre eux, fut fondé en 1643, par l'évêque Yūsif ʿĀqūrī. Il fut suivi par trois autres : Mar Ǧirǧis ʿAlmā (1718) fondé par un cheikh de la famille Ḥubayš ; Sayyidat al-Bzāz (1749) et Sayyidat Baqlūš (1781), fondés par des cheikhs Ḫāzin[43]. Ces monastères féminins-doubles se distinguaient des autres monastères conçus à l'origine comme doubles (en général par des familles de petits ou moyens propriétaires, dont tous les membres ou une partie intégraient le monastère). Ce qui les distinguait n'était pas seulement le fait qu'ils étaient destinés à l'origine exclusivement aux moniales et que ces dernières y étaient les plus nombreuses, mais aussi que la supérieure pouvait jouer un rôle dans la gestion des biens temporels du monastère. De plus, les moniales de Mār Yuḥannā Ḥrāš étaient non seulement dotées d'une règle, à l'instar de celles des monastères traditionnels à partir des années 1730, comme nous allons le voir, mais aussi de constitutions[44], sans pour autant donner naissance à d'autres monastères dépendant de lui comme dans le cas des ordres religieux.

Car la progression des effectifs féminins dans ces monastères fut aussi soutenue, à partir des années 1730, par la dotation d'une Règle pour les moniales, connue sous le nom de *Règle des moniales de saint Antoine*[45]. Les archives du monastère de Mār Šallīṭā Muqbis comptent un manuscrit intitulé ainsi et daté de l'année 1731[46], qui se présente apparemment comme un résumé de la *Règle des moniales de saint Antoine* qui résident au couvent de Mār Yuḥannā al-Maʿmadān Ḥrāš. Cette dernière avait été élaborée en 1725 par l'évêque ʿAbdallāh Qarāʿalī, l'un des fondateurs de l'Ordre libanais de Saint-Antoine, à l'adresse des moniales de ce couvent qu'il gérait et qui fut le premier couvent maronite traditionnel destiné à l'origine exclusivement aux moniales[47]. Cette règle témoignait d'ailleurs de l'extension du rôle du premier ordre religieux maronite aux monastères

43. Sur les divers motifs des fondations monastiques familiales des cheikhs Ḫāzin cf. Mohasseb Saliba 2018, p. 294-298. Sur l'histoire de Sayyidat al-Bzāz, Mohasseb Saliba *à paraître*.

44. Mohasseb Saliba 2018, p. 289-292 ; archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande, Rome, série *Scritture riferite nei congressi dei Maroniti*, vol. 1, f. 427r et 430v, 17 juillet 1779 ; archives de la Congrégation des missionnaires libanais, manuscrit n° 18, f. 20-26 ; Šahwān 2009, p. 95 ; Āṣāf 2008.

45. Comme on l'a vu plus haut.

46. Archives privées du docteur Gédéon Mohasseb, *Qānūn Rāhibāt Mār Anṭūniūs*. Ce manuscrit rédigé en garshuni est publié en arabe dans *Documents oubliés* 1, p. 589-610.

47. Archives du couvent de Mār Yuḥannā al-Maʿmadān Ḥrāš, *Qānūn Rāhibāt Mār Anṭūniūs al-sākināt fī dayr* Mār Yuḥannā Ḥrāš, SJBH Manuscrit 14, f. 1r-25r.

traditionnels. Elle illustre plus particulièrement l'engagement de ʿAbdallāh Qarāʿalī, qui avait par ailleurs largement contribué à l'élaboration de la règle de son Ordre, dans la réforme des monastères doubles.

Le manuscrit de Mār Šallīṭā est approuvé par le patriarche Yaʿqūb ʿAwwād, ce qui montre l'implication des patriarches à cet égard, d'autant que les monastères relevaient directement de leur juridiction. Des règles à l'adresse des moniales furent ainsi élaborées (ou transcrites) en 1734 par son successeur, le patriarche Yūsif Darġām Ḫāzin[48]. Elles devaient sans doute porter le nom de *Règles de saint Antoine*. Mais elles comprennent moins de chapitres que celles de Mār Šallīṭā et que celles de Mār Yuḥannā Ḥrāš, ce qui suggère que les versions de cette règle pouvaient varier, à l'instar des nombreux manuscrits de la *Règle de saint Antoine le Grand* qui circulaient dans la montagne, qui était suivie, comme on l'a vu, par certaines communautés maronites masculines depuis au moins le XVIIe siècle[49].

Ce mouvement pour placer les religieuses sous une règle, qu'il faudrait suivre de plus près, a dû se poursuivre après le synode de 1736. Celui-ci tenta, mais en vain, de procéder à la réforme des monastères doubles existants. À la veille de son ouverture, le patriarche et les évêques durent d'ailleurs souscrire à une série de douze décrets, parmi lesquels figurait l'imposition d'une règle et de constitutions aux moines et moniales des monastères traditionnels[50]. Puis, au lendemain de sa tenue, selon un témoin oculaire, le délégué apostolique Joseph Assémani commença à « arranger » des règles pour les moines et les moniales des monastères doubles[51]. Plus tard encore, en 1755, le patriarche avait chargé un évêque de remettre des règles aux communautés religieuses de ces monastères[52].

Les autorités ecclésiastiques cherchaient surtout, semble-t-il, à doter les moniales d'une règle, pour limiter toute communication entre elles et les moines[53] et par conséquent pour faire appliquer le principe de leur clôture

48. MAHFOUD 1967, p. 303-304.

49. MAHFOUD 1967, p. 75-79 ; MOKBEL 1966. Faussement attribuée à saint Antoine et postérieure à sa mort, cette règle fut sans doute rédigée par un moine. Elle figure dans plusieurs manuscrits de langue arabe qui remontent aux XVe, XVIe et XVIIIe siècles et qui se trouvent dans nombre de bibliothèques d'Europe et du Proche-Orient (MOKBEL 1966). Le poème populaire *(zağaliyya)* d'un moine maronite de la seconde moitié du XVIIe siècle évoque longuement cette règle (MOHASSEB SALIBA 2010, p. 242).

50. Archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande, série *Miscellanea, Maroniti*, vol. 5, f. 60v, sans date ; ROUHANA 1986, p. 145.

51. FAHD 1973, p. 136, 139.

52. Bibliothèque du patriarcat maronite, manuscrits de la première série, nº 111, p. 365, 30 novembre 1755.

53. MAHFOUD 1967, p. 303-304.

qui était inconnue dans le monachisme traditionnel. Dans ce même but d'ailleurs, l'on fit installer des tourniquets dans certains monastères, les plus spacieux, qui permettaient aux moniales de faire passer la nourriture aux moines sans être vues par eux[54].

La séparation des moines et des moniales, ordonnée également par les conciles qui ont suivi celui de 1736, devait donc se réaliser plus ou moins naturellement à l'intérieur des monastères doubles. Cette séparation devait arranger les moniales qui, selon les sources, formaient une population moins mobile que celle des moines. Elle devait aussi arranger les familles fondatrices et gérantes de ces monastères, pour plusieurs raisons, liées à la sécurité de leurs membres et à l'économie de leurs établissements. Des prêtres et des évêques issus de ces familles dirigeaient ces monastères qui, de plus, accueillaient leurs fils et leurs filles qui avaient intégré la vie monastique[55]. Cette sécurité familiale revêt un sens plus large encore, puisque ces monastères abritaient aussi des moines et des moniales issus d'autres familles, ainsi que des veufs, des célibataires et des donateurs qui, parfois, venaient y passer leurs derniers jours. L'institution juridique musulmane du *waqf*, à travers sa forme semi-familiale (à la fois familiale et charitable), protégeait d'ailleurs ces monastères, comme le révèle leur réforme elle-même, décidée lors du concile de 1818. Cette dernière ne put être appliquée qu'en contrepartie de droits de gérance accordés aux familles fondatrices et à la consécration de ces monastères comme *waqf*s semi-familiaux par la hiérarchie épiscopale maronite et les autorités romaines[56].

Sur le plan économique, ces monastères représentaient de grands centres de production agricole, dont la vie reposait sur une répartition des tâches entre les deux communautés, notamment autour de l'élevage des vers à soie. Les moines y assuraient les travaux des champs, à côté de la direction spirituelle et des offices, de la copie des manuscrits et de l'enseignement, tandis que les moniales s'occupaient de la cuisine, de la lingerie et de l'élevage des vers à soie[57]. On connaît l'importance de la production de la soie dans la montagne libanaise. Dans la région du Kesrouan, elle devint quasiment exclusive. Et lorsque l'on sait que cette production, qui nécessite un travail délicat et difficile, repose sur l'activité conjointe des hommes et des femmes, on comprendra l'importance des monastères doubles à cet égard, puisqu'autant les moines que les moniales

54. Mahfoud 1967, p. 304.

55. Mohasseb Saliba 2008, p. 47-116.

56. Mohasseb Saliba 2008, p. 97-116. Pour les décrets juridiques émis au lendemain du concile à ce propos, cf. Mohasseb Saliba 2016b, p. 143.

57. Mohasseb Saliba 2008, p. 65-66 ; Mohasseb Saliba 2010.

étaient mobilisés lors de la saison de la soie. À cette époque de l'année d'ailleurs, le principe de la clôture des moniales ne pouvait pas être respecté, comme le montre une lettre adressée en 1798 par le patriarche Yūsif Tiyyān aux moniales de l'un de ces monastères, Sayyidat Baqlūš, et comme le révèle l'un des chapitres des constitutions des moniales de Mār Yuḥannā Ḥrāš [58].

Mais ces raisons ne sont pas les seules. Car la mixité arrangeait aussi les évêques qui géraient nombre de ces monastères et qui étaient habitués à se faire servir par des religieuses. En effet, depuis la migration maronite vers les régions centrales de la montagne, un grand nombre d'évêques résidaient dans ces monastères. Il en allait ainsi autant des évêques issus des familles fondatrices de monastères, qui furent nombreux, que d'autres évêques qui, pour diverses raisons, résidèrent aussi dans ces monastères situés dans une région qui était devenue le nouveau centre de gravité de l'Église et de la communauté. Ces monastères leur assuraient des revenus stables, que complétaient ceux provenant de la dîme patriarcale. Ainsi, et pendant longtemps, nombre de monastères doubles tinrent lieu en même temps de résidence épiscopale et certains furent de plus des lieux de résidence patriarcale [59]. Cette situation allait à contre-courant de la réforme tridentine, qui interdisait aux moniales de vivre dans un évêché. En témoignent les décrets du concile de 1736 qui pourtant, et paradoxalement, désigna cinq monastères doubles comme sièges épiscopaux. Elle allait de même à l'encontre du principe de résidence des évêques, prôné aussi par la réforme, car certains parmi ces monastères étaient situés à l'extérieur des limites du diocèse sur lequel était consacré l'évêque du monastère. Elle persista jusqu'après le concile de 1818, à cause de l'absence d'évêché dans certains diocèses mais aussi parce que ces évêques s'étaient habitués à vivre dans les monastères doubles [60].

Promouvoir encore plus le monachisme féminin : les jésuites, les cheikhs Ḫāzin et la Visitation de ʿAynṭūrā

On l'a vu, les cheikhs Ḫāzin ont contribué au développement d'un monachisme maronite proprement féminin, au cours de la seconde moitié

58. Mohasseb Saliba 2008, p. 113-114, 232 ; archives de Mār Yuḥannā Ḥrāš, *al-Farāʾid al-lāḥiqat bi-l-qānūn li-asḥāb al-waẓāʾif* (f. 27r-67r), chapitre relatif au travail de la soie, f. 64r-67r.

59. Mohasseb Saliba 2008, p. 335-355 ; Mohasseb Saliba 2017, p. 37-41.

60. *Complexe régional*, p. 373-374, 478, et appendice, p. 128 ; *Synode libanais de 1736*, p. 257, 328-329 ; Mohasseb Saliba 2008, p. 315-324 ; Mohasseb Saliba 2012, p. 99-100.

du XVIII^e siècle. Et s'ils ont fondé ces monastères féminins-doubles pour leurs épouses et leurs filles d'abord, c'est aussi parce qu'eux-mêmes étaient des chefs militaires et des fermiers de l'impôt, et que par conséquent, ils n'avaient pas intégré la vie monastique[61]. L'un de ces cheikhs, avec ses fils et sa fille, alla plus loin encore, puisqu'en 1744, il participa aux côtés des jésuites à la fondation d'un couvent exclusivement féminin dans le village de ʿAynṭūrā : celui de la Visitation. Ce couvent était situé tout près de leur séminaire, fondé dans cette région du Kesrouan en 1656, à l'invitation du cheikh Abū Nawfal Ḫāzin. Le couvent de la Visitation fit partie dès sa fondation de l'Ordre de la Visitation, dont la maison-mère se trouvait à Annecy.

Les origines de cet établissement sont à rechercher dans l'échec subi par les jésuites lors d'une fondation monastique féminine antérieure : celle du couvent de l'Annonciation de Zūq Miḫāyil, un village voisin de celui de ʿAynṭūrā. Ce couvent avait été fondé en 1737 par un groupe de dévotes grecques-catholiques d'Alep, qui étaient alors dirigées par le jésuite Pierre Fromage[62]. Ces dévotes devaient suivre la règle et les constitutions de saint François de Sales, qui avaient été traduites en arabe par leur directeur. Mais comme par ailleurs elles avaient demandé aux moines de l'Ordre des basiliens chouérites (l'un des deux premiers ordres religieux grecs-catholiques), de construire leur couvent tout en leur promettant d'intégrer leur Ordre[63], elles allaient se retrouver dans une situation inconfortable et s'enliser dans un très long conflit opposant les jésuites et les chouérites à leur égard. C'est ainsi que, dès avant leur installation dans le couvent, en 1737, jésuites et chouérites, qui étaient pourtant très liés jusque-là, entrèrent en conflit à propos de leur direction spirituelle et temporelle. Le conflit portait entre autres sur le choix de leur règle : les chouérites refusaient celle prônée par les jésuites, parce qu'elle permettait de faire gras, et voulaient imposer leur propre règle[64].

61. MOHASSEB SALIBA 2018, p. 290-291.

62. HEYBERGER 2001, p. 37-39. À Alep, depuis le XVII^e siècle, l'encadrement spirituel de dévotes orientales par les missionnaires occidentaux était en plein essor *(ibid.)*.

63. ʿAWN 1994, p. 101. Ce sont elles qui ont assuré les frais de construction du couvent. Sur l'expansion de l'Ordre chouérite, cf. ABOU NOHRA 1983. Sur l'histoire détaillée de la naissance de ces deux ordres religieux grecs-catholiques, cf. GIRARD & MOHASSEB SALIBA *à paraître*.

64. ʿAWN 1994, p. 100-102, 109, 111, 120-134 ; HEYBERGER 2001, p. 38. Le même problème s'était d'ailleurs posé au cours d'un autre conflit, opposant les chouérites au patriarche grec-catholique Kīrillus Ṭanās ainsi que les moines de l'Ordre des salvatoriens (l'autre ordre religieux grec-catholique, dont le patriarche lui-même était issu), à propos de la réunion des deux ordres : les chouérites avaient également

Le conflit entre les jésuites et les chouérites se poursuivit au cours des premières années suivant la fondation, mobilisant non seulement les moniales (qui se divisèrent entre partisanes des chouérites et partisanes des jésuites) et la hiérarchie épiscopale grecque-catholique, mais aussi les maronites. La décision d'accueillir au couvent les filles issues d'autres Églises orientales, que les jésuites prirent après la construction du couvent, devait aggraver le conflit. Elle provoqua le vif mécontentement des chouérites, du patriarche et des évêques grecs-catholiques. Les autorités romaines décidèrent alors que les moniales devaient adopter la règle des chouérites et dépendre d'eux sur le plan spirituel et temporel. Il fallut toutefois que les ordres de Rome soient réitérés deux fois pour que l'affaire soit conclue, en 1746[65].

Le monastère de la Visitation de ʿAynṭūrā fut ainsi fondé au cours de cette période qui s'étendait entre le décret des autorités romaines et son application, par les jésuites, le cheikh Mūsā Ḫāzin, ses fils Šarwān et Ǧaffāl, et sa fille Rūsā Rūsāliā, qui était elle-même une disciple des jésuites. Sa fondation rencontra cependant de fortes réticences de la part du patriarche maronite, Simʿān ʿAwwād, à cause du choix de la règle et des constitutions de saint François de Sales ainsi que de la direction des jésuites. C'est probablement alors pour cette raison que le couvent, qui fut approuvé par le patriarche en 1749, fut placé sous son autorité directe, et que les religieuses durent suivre la liturgie maronite. Les jésuites, qui avaient pourtant acheté eux-mêmes les deux tiers du terrain sur lequel fut construit le monastère, gardaient pour leur part la direction spirituelle des moniales[66]. Toujours est-il que la réussite du projet eut lieu grâce à la présence du cheikh Mūsā Ḫāzin, qui administrait les villages de ʿAynṭūrā et de Zūq Miḫāyil, et qui possédait de nombreux terrains, comme du soutien inconditionnel de l'évêque et futur patriarche Ṭūbiyyā Ḫāzin, qui était très lié aux jésuites[67].

L'histoire de la direction du couvent ainsi que celle de sa population monastique témoignent de la réussite de l'application des Constitutions de saint François de Sales, et partant, d'un certain dépassement des solidarités familiales et communautaires. Car le couvent accueillit le plus

refusé la règle des salvatoriens, qui, contrairement à la leur, permettait de faire gras (ḪĀǦ 1973, p. 258-303 ; HEYBERGER 2001, p. 156).

65. ʿAWN 1994, p. 102-104, 123-140-162 ; HEYBERGER 2001, p. 77-78.

66. *Documents monastiques* 3, p. 167-173, 188-189 ; VAN LEEUWEN 1992, p. 123.

67. *Documents monastiques* 3, p. 290. Élu au patriarcat dans leur séminaire même, il les avait d'ailleurs beaucoup soutenus lors de l'affaire du couvent de l'Annonciation (ʿAWN 1994, p. 129, 139).

souvent des maronites originaires de la montagne, mais aussi un certain nombre d'arméniennes, de syriaques et de grecques (catholiques), d'origine alépine[68]. C'est ainsi dans ce couvent que Hindiyya, la fille spirituelle des jésuites, avait débuté sa vie monastique, en 1746. Et comme elle refusait d'y rester, selon le souhait de ces derniers, elle dut se réfugier à Mār Yuḥannā Ḥrāš où elle choisit comme directeur spirituel (en remplacement du jésuite Antonio Venturi) l'évêque qui dirigeait alors le couvent, Ǧirmānūs Ṣaqr. Et c'est avec cet évêque, on l'a vu, qu'elle fonda par la suite, sa propre congrégation au couvent de Bkirkī[69]. Par ailleurs, le couvent fut d'abord dirigé par Rūsā Rūsāliā, puis par des moniales issues généralement d'autres familles, souvent maronites, mais parfois également arméniennes. Aussi, après Rūsāliā, l'unique supérieure issue de la famille Ḫāzin fut sa nièce Yūsfiyya (fille de son frère Šarwān)[70]. Et Yūsfiyya fit partie, avec sa tante, des quatre moniales de la famille Ḫāzin qui vécurent au couvent, au cours des années suivant sa fondation jusqu'en 1856[71].

Ce dépassement rappelle certes la politique des cheikhs Ḫāzin eux-mêmes et en l'occurrence ici du cheikh Mūsā, à l'égard des autres Églises catholiques orientales. Le cheikh avait encouragé les grecs-catholiques à venir s'installer dans sa région et s'était rangé du côté des chouérites lors de l'affaire des dévotes. Il en est de même des Ḫāzin de Ġūsṭā, qui avaient invité les moines arméniens catholiques à venir s'établir dans leur région, ce qui serait en lien avec la présence de moniales arméniennes au couvent de la Visitation, d'autant que par ailleurs, ni les moines arméniens catholiques ni les moines syriaques catholiques ne fondèrent de couvents destinés aux femmes dans la montagne libanaise[72]. Il n'en reste pas moins que ce dépassement fut aussi, concernant la direction du couvent, le résultat de l'extinction progressive de la lignée familiale du cheikh Mūsā lui-même. Du temps de Rūsā Rūsāliā, ses deux frères ainsi que l'un de ses neveux décédèrent. Par la suite encore, le fils et la fille de Bšāra Ǧaffāl (le

68. *Documents monastiques* 3, p. 185-256. Le registre des noms des moniales n'indique pas toujours leur rite ni leur lieu d'origine. Ce sont les noms de famille qui permettent dans une certaine mesure de les deviner.

69. Heyberger 2001, p. 79- 81.

70. *Documents monastiques* 3, p. 176-184, 726-728, 867.

71. *Documents monastiques* 3, p. 241, 244-245.

72. *Histoire du Kesrouan*, p. 119-120 ; ʿAwn 1994, p. 102-104, 108, 120-134 ; Ḫazūm 1994, p. 31-44. Les terrains sur lesquels furent bâtis les monastères grecs-catholiques de Saint-Michel et de l'Annonciation à Zūq Miḫāyīl avaient été achetés auprès du cheikh Mūsā (ʿAwn 1994, p. 101, 118-119).

neveu de Rūsāliā) décédèrent en bas âge. Et avec le décès de Bšāra lui-même en 1829, la lignée de la famille de Mūsā s'éteignit[73].

La mort de Bšāra devait d'ailleurs conduire son épouse Santa, ainsi que sa sœur Badwāniyya, à fonder, en 1829, un nouveau couvent féminin, non loin de celui de la Visitation. Santa et sa belle-sœur Badwāniyya transformèrent en réalité leur demeure en monastère qu'elles dédièrent à Sayyidat al-Bšāra (la Vierge de l'Annonciation) en souvenir de leur époux et frère Bšāra. Elles dotèrent le monastère de l'ensemble de leurs biens fonciers. Et Santa, qui était d'ailleurs la nièce de Yūsfiyya, prit le prénom de Ziyāra, qui signifie « visitation » lorsqu'elle embrassa la vie monastique[74].

À l'instar des moniales de la Visitation, les moniales de ce couvent suivaient la règle et les constitutions de saint François de Sales. Le couvent devait d'ailleurs lui aussi adhérer à la congrégation de la Visitation. À la différence du couvent de la Visitation toutefois, ce couvent fut pendant très longtemps (jusqu'en 1928 au moins) dirigé par des moniales de la famille Ḫāzin, issues de diverses branches familiales[75]. Ces deux couvents, qui furent les seuls à l'époque à faire partie d'une congrégation féminine occidentale, devaient ainsi préparer la voie à l'établissement des congrégations féminines occidentales au Liban au XIXe siècle.

Conclusion

L'émergence d'un monachisme maronite proprement féminin fut ainsi une histoire de très longue durée. Elle fut initiée autant par l'évolution des effectifs au sein des monastères traditionnels doubles, que par les ordres religieux masculins, certains évêques, de grands notables, les jésuites et des jeunes filles maronites. Cette lente émergence s'explique par l'ancrage social des monastères traditionnels doubles, qui révèle d'ailleurs combien les nécessités économiques relatives à la vie dans ces monastères pouvaient entrer en contradiction avec les exigences de la réforme tridentine.

Cet ancrage explique la perpétuation des monastères doubles au sein de l'Ordre des moines de Saint-Isaïe et de celui du Sacré-Cœur. L'émergence du monachisme maronite féminin fut ainsi et paradoxalement entravée et ralentie par ces ordres religieux. Plus particulièrement, la secousse produite par l'échec de l'Ordre du Sacré-Cœur a dû longtemps empêcher toute fondation d'ordre religieux féminin. Ainsi, c'est au sein des monastères traditionnels féminins-doubles comme à travers les deux

73. Mohasseb Saliba 2018, p. 226, 294-297.

74. Mohasseb Saliba 2018, p. 296.

75. Mohasseb Saliba 2018, p. 291-292, 300.

monastères traditionnels féminins qui suivaient la règle de la Visitation que la promotion du monachisme féminin devait s'opérer, témoignant d'une certaine souplesse dans l'application de la réforme et dans l'adaptation de celle-ci à la situation locale. Ces monastères devaient se développer entre autres grâce au renforcement des vocations religieuses féminines par la réforme, qui fut lui-même le résultat de l'encadrement spirituel des jésuites et de certains évêques maronites[76], grâce aussi au dynamisme démographique des maronites à cette époque, ainsi qu'à une certaine contribution de la ville d'Alep au peuplement de ces monastères.

Ce sont ces monastères qui ont ouvert la voie aux fondations féminines missionnaires ultérieures, qui ont vu le jour à partir de la fin du XIX^e^ siècle, et qui ont connu un grand essor. Au couvent de Mār Yuḥannā Ḥrāš, les moniales devaient, selon le souhait du fondateur, l'évêque Yūsif ʿĀqūrī, dispenser l'enseignement à dix garçons orphelins. Et au couvent de la Visitation, certaines moniales instruisaient des petites filles, à l'instar des moines des premiers ordres religieux maronites, dont les monastères comportaient souvent une école pour les enfants des villages environnants[77].

Bibliographie

Sources manuscrites

Archives du Patriarcat maronite de Bkerké, Liban.

Bibliothèque du Patriarcat maronite de Bkerké, Liban.

Archives de la Congrégation *De Propaganda Fide,* Rome.

Archives de l'Ordre libanais maronite, Bibliothèque centrale de l'université Saint-Esprit de Kaslik, Liban.

Archives de l'Ordre antonin maronite, Maison généralice Mar Roukoz, Liban.

Archives privées du docteur Gédéon Mohasseb, relatives au monastère de Mār Šallīṭā Muqbis, Ghosta, Liban.

Archives du couvent de Mār Yuḥannā al-Maʿmadān Ḥrāš, Ayn el-Rihane, Liban.

Archives de la Congrégation des missionnaires libanais, Maison généralice Saint-Jean Apôtre, Jounié, Liban.

76. HEYBERGER 2001, p. 36-39 ; archives du couvent de Mār Yuḥannā al-Maʿmadān Ḥrāš, *Qānūn Rāhibāt Mār Anṭūniūs al-sākināt fī-dayr Mār Yuḥannā al-Maʿmadān Ḥrāš*, SJBH Manuscrit 14, f. 1r-25r.

77. *Histoire de Dayr Mār Yuḥannā Ḥrāš*, p. 314-316 ; *Documents monastiques* 3, p. 192-193 ; *Lumières monastiques* 1998.

Sources publiées

Complexe régional : Yūsuf Najm (éd.), *Al-Majmaʿ al-iqlīmī allaḏī ʿaqadahu fī Ǧabal Lubnān al-sayyid al-sāmī al-iḥtirām baṭriyark ṭāʾifat al-suryān al-mawārina al-antāqī wa-ruʾasāʾ aṣʾāqifatihā wa-iklīrūsihā al-ʿālamī wa-l-qānūnī bi-muwāzarat al-sayyid al-fāʾiq al-iḥtirām Yūsuf Simʿān as-Simʿānī,* Ǧuniya, Matbaʿat al-arz, 1986 (rééd. de 1900).

Conciles œcuméniques : Giuseppe Alberigo, Giuseppe A. Dossetti, Perikles P. Joannou, Claudio Leonardi & Paolo Prodi (éds), *Les conciles œcuméniques. 2, 2, Les décrets. Trente à Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

Documents monastiques 2 : Mārūn Nāṣir Ǧumayyil (éd.), *Waṯāʾiq Rahbāniyya. 2, Rahbanat Qalb Yāsūʿ wa-muʾassisatuhā al-rāhibat Hindiyya ʿUǧaymī, Dayr Sayyidat Baqlūš wa-rāhibātuhu, Dayr Sayyidat Šuwayyā,* Beyrouth, 2014.

Documents monastiques 3 : Maroun Nasser Gemayel (éd.), *Documents monastiques. 3, Monastère de la Visitation Sainte-Marie Antoura,* Beyrouth, 2018.

Documents oubliés 1 : Mārūn Nāṣir Ǧumayyil (éd.), *Waṯāʾiq munsiyya 1, Qawānīn rahbāniyya*, Beyrouth, 2009.

Histoire de Dayr Mār Yuḥannā Ḥrāš : Ibrāhīm Ḥarfūš (éd.), « Tāriḫ Dayr Mār Yuḥannā Ḥrāš », *al-Mašriq* 1903, p. 312-320.

Histoire du Kesrouan : Manṣūr Ḥattūnī, *Nabḏa tārīḫiyya fī al-muqāṭaʿa al-kisrwāniyya,* Kaslīk, Dār Naẓir ʿAbbūd, 1997 (reéd. de 1884).

Lumières monastiques 1998 : *Lumières monastiques : troisième centenaire de l'Ordre libanais maronite, 1695-1995,* 4 vol., Université Saint-Esprit de Kaslik, Éditions d'art photographique.

Moines antonins : Šarbil Balʿa, *Al-Ruhbān al-Anṭūniyyūn. Ṯalāṯatmiʾat sanat fi-ḫidmat Allāh wa-l-insān, 1700-2000*, Dikwāni, Dayr Mār Rūkuz, Publications de l'Ordre antonin maronite, 1999.

Ordre maronite mariamite : *Al-Rahbāniyya al-mārūniyyat al-maryamiyyat*, *Iḫwatinā al-rāqidūn bi-l-rabb,* Zūq Musbiḥ, Dayr Sayyidat al-Luwayza, Publications de l'Ordre maronite mariamite, 2005.

Synode libanais de 1736 : Elias Atallah (trad.), *Le synode libanais de 1736 : traduction du texte original arabe. 2*, Paris, Letouzey & Ané – Antélias, Centre d'études et de recherches orientales, 2002.

Vie de ʿAbdallāh Qarāʿalī : Būlus Qaraʿallī (éd.), *Al-Laʾālīʾ fī ḥayāt al-muṭrān ʿAbdallāh Qarāʿalī muʾassis al-rahbāniyyat al-lubnāniyyat wa-raʾīs aṣāqifat Bayrūt. 1672-1742. 1*, Bayt Šabāb, Maṭbaʿat ʿAlam, 1932.

Études

ABOU EL-ROUSSE SLIM 1987 : Souad ABOU EL-ROUSSE SLIM, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban (XVIII^e et XIX^e siècle)*, Beyrouth, Dar el-Machreq.

ABOU EL-ROUSSE SLIM 2007 : Souad ABOU EL-ROUSSE SLIM, *The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period*, Beirut, Orient Institut, Wurzburg, Ergon Verlag (Beiruter Texte und Studien 113).

ABOU NOHRA 1983 : Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, thèse d'État, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2 vol.

ABU-HUSAYN 2001 : Abdul-Rahim ABU-HUSAYN, « The Long Rebellion: The Druzes and the Ottomans, 1516-1697 », *Archivium Ottomanicum* 19, p. 165-191.

ʿAKKĀRĪ 1998 : Šaʿya ʿAKKĀRĪ, *Dayr Mār Šaʿyā. Masīrat zuhd wa-risālat*, Dikwāna, Maṭbaʿat Mār Rūkuz.

ĀṢĀF 2008 : Ṣūfiyā ĀṢĀF, « ʿAbdallāh Qarāʿalī wa-l-tanẓīm al-rahbānī al-nisāʾī », *Awrāq Ruhbāniyyat* 95, numéro spécial *al-Muṭrān ʿAbdallāh Qarāʿalī*, p. 177-212.

ʿAWN 1994 : Dānyāl ʿAWN, *Tārīḫ ruhbāniyyat al-rāhibāt al-bāsiliyyāt al-Šuwayriyyāt fī marḥalatihā al-tawḥīdiyya (1730-1940)*, Ǧuniya, al-Maṭbaʿat al-Būlisiyyat.

AZZĪ 1988 : Ǧūsīf AZZĪ, « *Al-rahbāniyya al-lubnāniyya al-mārūniyya*, », *al-Manārat*, numéro spécial, *Les instituts religieux orientaux au Liban*, p. 177-208.

AZZĪ 2014 : Ilyās AZZĪ, *Al-rahbāniyya al-lubnāniyya al-mārūniyya, fī al-qarn al-tāsiʿ ʿašar : dirāsa tārīḫiyya wa-dīmūġrāfiyya*, Kaslik, Publication de l'Université Saint-Esprit.

AZZĪ 2015 : Ilyās AZZĪ, « Al-irṯ al-naskī fī ḥayāt al-rāhibāt al-lubnāniyyāt 1740-1941 », dans *Buḥūṯ muhdāt ila-l-ab al-muḥtaram Yūsif al-Khūrī*, Kaslik, Publication de l'université Saint-Esprit, p. 298-388.

BAʿABDĀTĪ 1999 : ʿAmanāyil BAʿABDĀTĪ, *Tāriḫ al-rahbāniyya al-anṭūniyya al-mārūniyya*, Beyrouth, Publications de l'Ordre antonin maronite (rééd. de 1896).

BĀSĪL 2007 : Ǧirǧī BĀSĪL, *Al-Iqtāʿ waʾl adyār. Dirāsat waṯāʾiqiyyat fī tārīkh Kisrwān al-ijtimāʿiy wal-iqtiṣādī,* Beyrouth, Imprimerie Habib.

BLAYBIL 1924-1925 et 1959 : Luwīs BLAYBIL, *Tāriḫ al-rahbāniyya al-lubnāniyya al-mārūniyya. 1-3*, Le Caire, Imp. Yūsif Kawwā (t. 1-2) et Beyrouth, Imp. catholique (t. 3).

DEGUILHEM 2003 : Randi DEGUILHEM, « Waqf. Dans l'Empire ottoman jusqu'en 1914 », *Encyclopédie de l'islam*[2], vol. 11, p. 95-101.

CHEDID 1966 : Jean CHEDID, « L'origine delle costituzioni dell'Ordine libanese maronita », dans *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Roma, Istituto degli studi ecclesiastici.

FAHD 1963-1974 : Buṭrus FAHD, *Tārīḫ al-rahbāniyya al-lubnāniyya bi-firʿayhā al-ḥalabī wa-l-lubnānī*, 11 vol., Ǧuniya, Maṭābiʿ al-Kraym al-ḥadīṯat.

FAHD 1973 : Buṭrus FAHD (éd.), *Al ʿallāma al-Muṭrān Yūsif Simʿān Assimʿānī*, Ǧuniya, Maṭābiʿ al-Kraym al-Ḥadīṯat.

FAHD 1988 : Buṭrus FAHD, « Al-rahbāniyya al mārūniyya al-maryamiyya (al-ḥalabiyya ṣābiqan) », *al-Manārat*, numéro spécial *Les instituts religieux orientaux au Liban,* p. 209-224.

FAHD 1994 : Buṭrus FAHD, *Tārīh dayray Mār Buṭrus Kraym al-tīn wa-Mār Ilyās Šuwayyā Ḍhūr šwayr al-tābiʿīn li-l-rahbāniyya al-mārūniyya al-mariamiyya*, Le Caire.

GEMAYEL 1984 : Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe : du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn Warqa (1789),* Beyrouth, Imprimerie Yvonne et Philippe Gemayel, 2 vol.

GIRARD & MOHASSEB SALIBA *à paraître* : Aurélien GIRARD & Sabine MOHASSEB SALIBA, « La naissance des ordres réformés basiliens au Proche Orient arabe : réflexions sur la construction d'un monachisme "grec" et catholique au XVIII[e] siècle », dans O. Delouis & A. Peters-Custot (éds), *De Basile aux basiliens : la postérité d'un père grec en Orient et en Occident, du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Paris.

ḤĀĞ 1973 : Atanasios Ḥāğ, *Al-ruhbāniyya al-Bāsīliyya al-Šuwayriyya fī tārīh al-kanīsat wa-l-bilād. 1, 1710-1833*, Ǧuniya, Maṭābiʿ al-Kraym al-Ḥadīṯat.

ḤĀĞ ṢUʿAYBĪ 1988 : Fīlīb AL-ḤĀĞ ṢUʿAYBĪ, « Ǧamʿiyyat al-mursilīn al-lubnāniyyīn al-mawārina », *al-Manārat,* numéro spécial *Les instituts religieux orientaux au Liban*, p. 239-262.

HÉLOU 1999 : Clémence HÉLOU, « La vie monastique féminine dans la tradition syriaque », dans *Le monachisme syriaque du VII[e] siècle à nos jours*, Antélias, Centre d'études et de recherches orientales, p. 87-117.

HEYBERGER 1994 : Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, École française de Rome.

HEYBERGER 2001 : Bernard HEYBERGER, *Hindiyya : mystique et criminelle (1720-1798)*, Paris, Aubier.

HEYBERGER 2003 : Bernard HEYBERGER, « Alep, capitale chrétienne (XVIIe-XIXe siècle) » dans B. Heyberger (éd.), *Chrétiens du monde arabe : un archipel en terre d'islam*, Paris, Autrement, p. 49-67.

ḤAZŪM 1994 : Ǧūrǧ ḤAZŪM, « Dayr al-kraym fī ʿahd al-ruhbān al-arman », *al-Manārat*, numéro spécial *Al-yubīl al-miʾawī al-awwal li-wafāt al-muṭrān Ḥannā Ḥabīb muʾassis ǧamʿiyyt al-mursilīn al-lubnāniyyīn al-mawārina (1894-1994)*, p. 31-44.

ḤŪRĀNĪ 1998 : Yūsif ḤŪRĀNĪ, *Tārīḫ adyār muʿāmala al-ǧubbat,* éd. par Y. Ḫūrī, Ġazīr, Dayr Mār Anṭūniūs, Publications du jubilé du tricentenaire de l'Ordre libanais maronite (1695-1995).

JABRE-MOUAWAD 2017 : Ray JABRE-MOUAWAD, « Mar Shaʿyā : un apercu historique », dans L. Nordiguian (éd.), *Deux monastères du Mont Liban : Mār Challita & Mār Shaʿyā : histoire et architecture*, Beyrouth, Éditions de l'université Saint-Joseph (Espaces religieux du Liban 3), p. 83-109.

KARAM 1972 : Mārūn KARAM, *Qissat al-mulkiyyat fī al-rahbāniyya al-lubnāniyya*, Beyrouth, Dār al-ṭibāʿa al-lubnāniyya.

LANGLOIS 1984 : Claude LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Éd. du Cerf.

MAHFOUD 1967 : Georges Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite : étude historique*, Beyrouth.

MALLĀḤ 2012 : ʿAbdallāh MALLĀḤ, *Dayr Mar Ilyās al-Rās li-l-rāhibāt al-mārūniyyāt al-lubnāniyyāt (1701-1712),* Mazraʿat al-Rās, Publications du monastère de Mar Ilyās al-Rās.

MOHASSEB SALIBA 2004 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Waqf et gérance familiale au Mont Liban à travers l'histoire du couvent maronite de Mar Challita Mouqbès (XVIIe-XIXe siècles) », dans R. Deguilhem & A. Henia (éds), *Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée : enjeux de société, enjeux de pouvoir*, Koweit, Fondation publique des Awqaf du Koweit, p. 99-125.

MOHASSEB SALIBA 2008 : Sabine MOHASSEB SALIBA, *Les monastères maronites doubles du Liban : entre Rome et l'Empire ottoman*, Paris, Geuthner – Kaslik, Université Saint-Esprit.

MOHASSEB SALIBA 2010 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « La copie des manuscrits dans les monastères maronites de la montagne libanaise (XVIIe-XIXe siècles) », *Revue Mabillon*, nouvelle série 21 (82), p. 231-253.

MOHASSEB SALIBA 2012 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Les monastères maronites doubles des XVIIe-XIXe siècles : histoire d'un essor problématique », *Chronos* 25, p. 77-110.

MOHASSEB SALIBA 2013-2017 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Entre tradition et réforme : le monastère de Mar Elias Ghazir, XVIIe-XIXe siècles », *Tempora* 22, p. 127-152.

MOHASSEB SALIBA 2015 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Nouvelles Églises, nouvelles interactions : le Liban des premiers ordres religieux orientaux (XVIIIe siècle) », dans S. Excoffon, D.-O. Hurel & A. Peters Custot (éds), *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive – fin du XIXe siècle)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 405-420.

MOHASSEB SALIBA 2016a : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Introduction : des restrictions législatives aux applications pratiques », dans MOHASSEB SALIBA 2016c, p. 13-29.

MOHASSEB SALIBA 2016b : Sabine MOHASSEB SALIBA, « De l'importance des biens monastiques *waqf*s chez les maronites de la montagne libanaise, XVIIe-XIXe siècles », dans MOHASSEB SALIBA 2016c, p. 129-163.

MOHASSEB SALIBA 2016c : Sabine MOHASSEB SALIBA (éd.), *Les fondations pieuses waqfs chez les chrétiens et les juifs : du Moyen Âge à nos jours,* Paris, Geuthner.

MOHASSEB SALIBA 2017 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Mar Challita Mouqbès, un monastère familial et double », dans L. Nordiguian (éd.), *Deux monastères du Mont Liban : Mar Challita et Mar Shaʿya*, Beyrouth, Éditions de l'Université Saint-Joseph, p. 11-45.

MOHASSEB SALIBA 2018 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Grands notables et fondations monastiques familiales (Liban, XVII^e^-XIX^e^ siècles) », *Archives de sciences sociales de religion* 181, 1, p. 285-312.

MOHASSEB SALIBA 2019 : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Jeux de contournement des interdictions musulmanes relatives aux lieux de cultes chrétiens (Proche-Orient, XVII^e^-XIX^e^ siècles) », *Parole de l'Orient* 45, p. 283-307.

MOHASSEB SALIBA *à paraître* : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Honneur et défense de la foi autour des églises et des monastères familiaux du Liban », dans A. Boltanski & M. L. Copete (éds), *L'Église des laïcs : Europe-Amérique (XVI^e^-XX^e^ siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez.

MOKBEL 1966 : Antoine MOKBEL, « La Règle de saint Antoine le Grand », *Melto, recherches orientales* 2, p. 207-228.

MOUKARZEL & KOSSEIFI 2014 : Jūzif MUKARZIL & Jād QUSSAYFĪ, *Rūznāmat al-ruhbān al-lubnāniyyīn al-mutawaffiyyīn*, Ǧazīr, Dayr Mār Anṭūniūs, Publication de l'Ordre libanais maronite.

MUQBIL 2000 : Anṭwān MUQBIL, *Al-rahbāniyya al-mārūniyya al-lubnāniyya : Dayr Mār Anṭūniūs Quzḥayyā,* Beyrouth, Imprimerie Jūzīf Ruʿaydī.

RIZK 1998 : Karam RIZK, « Les principales étapes de l'histoire de l'Ordre libanais maronite », dans *Lumières monastiques*, t. 1, p. 71-113.

RIZQ 2015 : Saʿīda RIZQ, *Dayr Mār Buṭrus wa-Būlus Qaṭṭīn-Ǧizzīn li-l-rahbāniyya al-anṭūniyya al-mārūniyya munḏū taʾsīsihi ḥatta-l-yawm*, Publications de l'Ordre antonin, Imprimerie Miʾūšī wa-Zakariyyā.

ROUHANA 1986 : Paul ROUHANA, « Histoire du synode libanais de 1736 : du patriarcat de Jacques Aouad (1705-1733) jusqu'à la célébration solennelle du synode (30 sept.-2 oct. 1736) », *Parole de l'Orient* 13, p. 111-163.

ROUHANA 1988-1989 : Paul ROUHANA, « Identité ecclésiale maronite des origines à la veille du synode libanais », *Parole de l'Orient* 15, p. 215-259.

ŠAHWĀN 2009 : Alān ŠAHWĀN, *Mašāyiḫ āl al-Ḫāzin, Kanāʾis wa-adyār wa-awqāf*, Ǧuniya, Maṭbaʿat al-Kraym.

ŠARAF 1996 : Ǧān ŠARAF, *Al-ʿīdīyūluǧiyyat al-muǧtamaʿiyya : madḫal ilā tārīḫ Lubnān al-iǧtimāʿī*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise.

VAN LEEUWEN 1992 : Richard VAN LEEUWEN, *Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khāzin Sheiks and the Maronite church (1736-1840)*, Amsterdam, University of Amsterdam, Institute for Near Eastern and Islamic Studies.

VAN LEEUWEN 1995 : Richard VAN LEEUWEN, « The Maronite Waqf of Sayyidat Bkirki in Mount Lebanon During the 18th Century », dans R. Deguilhem (éd.), *Le waqf dans l'espace islamique, outil de pouvoir socio-politique*, Damas, Institut français de Damas, p. 259-275.

VERDEIL 2001 : Chantal VERDEIL, « Travailler à la renaissance de l'Orient chrétien : les missions latines en Syrie (1830-1945) », *Proche-Orient chrétien* 51, 3-4, p. 267-316.

ZAKARIYYĀ 2011 : Sarkis ZAKARIYYĀ, *Dirāsat fī waṯāʾiq dayr al-qiddīs Alīšāʿ-Bšarrī*, Beyrouth.

Textes néo-araméens au XIXe siècle

Alessandro Mengozzi
Université de Turin

Pour plusieurs raisons, il n'est pas facile de décrire la littérature néo-araméenne du XIXe siècle. Outre la difficulté générale d'analyser la production littéraire à un moment donné, quelle que soit la langue dans laquelle elle a été écrite – c'est-à-dire la difficulté d'établir des limites chronologiques et d'écrire l'histoire d'une certaine littérature à un moment donné – nous devons d'abord définir ce que nous entendons par les expressions de langue néo-araméenne et de littérature néo-araméenne ou, mieux encore, si et dans quelle mesure on peut parler de littérature en langue néo-araméenne. En outre, nous devons décider quels types de textes nous souhaitons prendre en compte dans une présentation qui doit être sélective, mais représentative.

Y a-t-il une littérature néo-araméenne ?

Nous pouvons commencer par dire qu'une langue araméenne unitaire n'a probablement jamais existé et qu'une langue néo-araméenne n'existe pas. Néo-araméen est un terme académique utilisé pour désigner toutes les variétés parlées aujourd'hui ou au siècle dernier, qui appartiennent au groupe des langues sémitiques, parfois fort différentes les unes des autres, et que nous appelons araméen. Les dialectes et les langues néo-araméennes représentent ce qui reste aujourd'hui d'un groupe linguistique dont l'histoire remonte au début du premier millénaire avant notre ère[1]. Il s'agit en fait de trois groupes de langues parlées – un continuum des dialectes du point de vue sociolinguistique – et seul un couple de variétés

1. Cf. Gzella 2015 ; Mengozzi & Moriggi 2010.

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 229-246.

néo-araméennes a atteint le niveau de langue littéraire écrite, plus ou moins normalisée[2].

Les dialectes néo-araméens

Le premier groupe, appelé néo-araméen occidental, comprend le dialecte parlé par les chrétiens melkites dans la ville de Maaloula, en Syrie, et les dialectes de deux petits villages de la même région. Nous avons un certain nombre de lettres et textes oraux, en particulier de récits, rassemblés par des spécialistes de ce groupe de dialectes[3].

Le deuxième groupe comprend le plus grand nombre de dialectes néo-araméens, soit plus de 150 variétés. Plus sur le plan culturel que sur le plan dialectologique, on distingue généralement le ṭuroyo (ou ṣourayt), un ensemble de dialectes parlés par les chrétiens syriaques orthodoxes au Ṭur ʿAbdin (Sud-Est de la Turquie) et les dialectes néo-araméens nord-orientaux, que les dialectologues désignent par l'acronyme anglais NENA (= North-Eastern Neo-Aramaic). Les variétés araméennes modernes du sous-groupe NENA sont ou ont été parlées au Kurdistan par des minorités juives[4] et chrétiennes, dans un vaste territoire où la majorité de la population est sunnite et kurdophone. Les variétés araméennes modernes parlées par les chrétiens, surtout en Irak et en Turquie, sont traditionnellement nommées soureth par les locuteurs.

Les chrétiens, qui appartenaient à des dénominations confessionnelles diverses (assyriens, chaldéens, syro-orthodoxes et syro-catholiques), ont comme principaux centres culturels les monastères syro-orthodoxes du Ṭur ʿAbdin, dans la Turquie sud-orientale, le village d'Alqosh dans la plaine de Mossoul et la ville d'Ourmia dans l'Iran nord-occidental. Active depuis la fin du XVI^e^ siècle dans la préservation et la revitalisation de la culture syriaque classique, Alqosh est également le berceau des premiers poèmes religieux composés en langue vernaculaire, c'est-à-dire dans une variété littéraire du néo-araméen. Dans la soi-disant « école d'Alqosh », la production de textes et de manuscrits néo-araméens restait néanmoins un phénomène marginal par rapport à la production et à la copie massive de textes en syriaque classique et en arabe[5].

2. Cf. KIM 2008 et KHAN 2019.
3. Cf. BERGSTRÄSSER 1915 ; SPITALER 1957 et 1967 ; ARNOLD 1989-1991 et 1995-1997. Sur Maaloula, sa découverte par les missionnaires et érudits occidentaux et son histoire récente, cf. PICHON 2010.
4. Les juifs du Kurdistan ont émigré en Israël entre 1950 et 1953.
5. Cf. MURRE-VAN DEN BERG 2015.

Le troisième groupe est la continuation moderne de la langue mandéenne, c'est-à-dire la variété de l'araméen utilisée par la minorité religieuse « mésopotamienne » des mandéens. Les mandéens pratiquent un type particulier de religion qui était autrefois classé comme « gnostique » et qui ne reflète pas les courants dominants du judaïsme, du christianisme ou de l'islam. Ils survivent aujourd'hui dans quelques communautés arabisées du Sud de l'Irak et de l'Ouest de l'Iran, ainsi que dans une diaspora mondiale, notamment aux États-Unis. Comme dans le néo-araméen occidental, dans le néo-mandéen ou le mandéen moderne, nous avons des échantillons de textes oraux et de lettres, recueillis par des savants occidentaux[6]. Contrairement au cas de Maaloula, qui n'a jamais développé une tradition littéraire écrite, nous avons aussi de nombreuses traces de la langue mandéenne moderne dans les manuscrits préservant les textes mandéens classiques, dont certains remontent au premier millénaire de notre ère, bien qu'ils soient conservés dans des manuscrits plutôt tardifs (à partir du XVIe siècle)[7].

Matthew Morgenstern vient de publier deux poèmes du XVIIIe siècle qui sont composés dans l'idiome littéraire mixte employé par les prêtres mandéens jusqu'au XIXe siècle, qui combinent des éléments du mandéen classique et du néo-mandéen, par exemple dans l'écriture des parties narratives des colophons. Les deux poèmes sont des complaintes dans lesquelles les auteurs invoquent la protection de Dieu et dénoncent la situation déplorable dans laquelle se trouvent les communautés mandéennes, opprimées par les Arabes, réduites en esclavage et abandonnées à l'ignorance et à l'immoralité[8]. Comme nous le verrons, nous trouvons des contenus comparables dans la poésie néo-araméenne chrétienne du Nord de l'Irak et en particulier dans les complaintes sur les calamités qui ont affecté les communautés chrétiennes.

Au XIXe siècle, le copiste et prêtre Yahia Bihram composa un poème polémique contre la consommation de viande qui n'a pas été abattue rituellement[9]. En néo-mandéen, il a également écrit des notes autobiographiques qu'on retrouve en annexe à certains des manuscrits qu'il a copiés ou réparés. Ces expansions narratives des colophons nous offrent un aperçu unique des difficultés de la vie quotidienne des mandéens qui, au XIXe siècle, n'était pas très différente de celle décrite dans les poèmes du

6. Cf. Morgan 1904 ; Häberl 2010 et 2013.
7. Cf. Morgenstern 2015, 2017, 2018 et 2019a.
8. Cf. Morgenstern 2019b.
9. Cf. Morgenstern 2019b, p. 32.

XVIII^e siècle : ils parlent d'épidémies, de pauvreté, de deuil et de souffrance, d'extorsions et de persécution de la part des Arabes[10].

Minorités araméophones dans le Kurdistan du XIX^e siècle

La période historique qui nous concerne, c'est-à-dire la dernière période de la domination ottomane au Moyen-Orient, se caractérise par de profonds changements dans la culture des minorités araméophones dans les territoires qui appartiennent aujourd'hui à la Turquie du Sud-Est, l'Iran du Nord-Ouest et l'Irak du Nord. L'introduction de l'imprimerie par des missionnaires étrangers à Ourmia et à Mossoul a interrompu l'orientation presque exclusivement orale de leur littérature traditionnelle, qui a néanmoins continué à être cultivée par le clergé local, parfois adaptée pour exprimer de nouveaux thèmes et de nouvelles sensibilités. Au cours du XIX^e siècle, les assyriens d'Ourmia ont adopté des idées et des pratiques culturelles de la modernité occidentale, y compris les écoles et les systèmes éducatifs occidentaux, la presse, les genres littéraires étrangers tels que le drame théâtral, le roman, la nouvelle, le journalisme, et enfin, une forme virulente de nationalisme assyrien[11].

Dans la présente contribution, j'ai l'intention de rendre compte de la diversité des textes qui ont circulé au XIX^e siècle, en particulier chez les minorités chrétiennes araméophones du Kurdistan, et d'illustrer l'interaction complexe entre la culture locale, généralement transmise oralement ou sous forme manuscrite, et les thèmes et formes importés de l'extérieur et transmis sous une forme à la fois traditionnelle (poésie orale et manuscrits) et moderne (livres imprimés). À cette fin, on peut classer les textes en quatre types : 1) littérature orale, 2) poésie religieuse, 3) collections orientalistes de textes et 4) littérature assyrienne moderne. Je donnerai quelques exemples des deux premiers groupes, que je connais mieux et dont le deuxième illustre des liens forts avec la culture syriaque traditionnelle et, en même temps, des ouvertures intéressantes vers d'autres cultures.

10. L'un des plus longs récits autobiographiques de Yahia Bihram a été publié par Morgenstern 2019a.

11. Macuch 1987 est encore une esquisse utile de la littérature des assyriens en Iran. Murre-van den Berg 1999 a étudié le développement d'une langue littéraire écrite pendant le XIX^e siècle, l'araméen littéraire d'Ourmia, en particulier à travers la lentille des traductions de la Bible, qui ont été produits dans les milieux missionnaires catholique et protestant américain. Becker 2015 a examiné de façon critique le rôle de la mission évangélique américaine en Perse – ses publications, périodiques, écoles… – dans le développement d'idées et de pratiques culturelles et religieuses modernes chez les assyriens.

Il va sans dire que cette présentation n'est pas exhaustive, non seulement en raison du choix de ne traiter qu'une partie du corpus, mais aussi parce que la littérature néo-araméenne est beaucoup moins étudiée et connue que la grammaire des dialectes néo-araméens. Comme les dialectes néo-araméens sont des langues en danger et que la plupart d'entre eux sont sur le point de disparaître, les spécialistes ont à juste titre privilégié la documentation et la description linguistique plutôt que l'investigation littéraire[12].

Les collections orientalistes

Les collections orientalistes de la fin du XIXe siècle, surtout celles des Allemands Albert Socin et Eduard Sachau, nous donnent accès à la littérature orale et à la poésie religieuse des chrétiens du Kurdistan. Les savants s'intéressant aux dialectes et à la littérature populaire, leurs recueils de manuscrits et leurs transcriptions de textes oraux représentent un grand nombre de variétés néo-araméennes et de genres, surtout des contes, chants et cantiques, et nous donnent un aperçu précieux du folklore des chrétiens de cette région au XIXe siècle.

Michel Tardieu a expliqué les méthodes adoptées par Eugen Prym et Albert Socin pour la collecte de textes en ṣourayt dans le contexte de l'intérêt allemand pour la littérature populaire et surtout les contes populaires. Comme les frères Grimm dans l'Europe du XIXe siècle, Prym et Socin recherchaient en Orient l'authenticité d'un informateur *suryoyo*, un conteur naturellement talentueux et non influencé par la culture supérieure et ecclésiastique[13].

Par souci d'exhaustivité dans sa documentation linguistique, Sachau demandait probablement à ses informateurs locaux de traduire aussi dans leurs dialectes néo-araméens des échantillons de textes de prose syriaque ou arabe, notamment certains chapitres de la Bible syriaque et des récits arabes, tels que Sindbad le marin ou le tapis volant du roi Salomon, qui font partie des « nuits supplémentaires » du corpus des *Mille*

12. Au cours des dernières décennies, plusieurs recherches ont été menées sur le néo-araméen et un nombre considérable de grammaires, textes et descriptions de dialectes ont été publiés. Geoffrey Khan est sans doute le principal érudit dans le domaine de la dialectologie néo-araméenne. Parmi les autres, il a inspiré et coordonné le projet *The North Eastern Neo-Aramaic Database Project* (nena.ames.cam.ac.uk).

13. Cf. Tardieu 2007-2008 et 2011. Tardieu 2013a et 2013b traduit et analyse certains des contes édités par Prym et Socin.

et une nuits[14]. Dans un manuscrit de la collection Sachau à Berlin, on trouve des versions poétiques néo-araméennes de poèmes syriaques orientaux du genre classique dit *soghitha*, dont certains sont des dialogues ou des disputes en vers[15].

Typologie des textes néo-araméens chrétiens

Les quatre types de textes que nous proposons, 1) littérature orale, 2) poésie religieuse, 3) collections orientalistes de textes et 4) littérature assyrienne moderne, ne délimitent pas des ensembles fermés. Bien au contraire, les groupes de textes se chevauchent en partie et sont circonscrits sur un continuum qui se caractérise, du point de vue linguistique, par des niveaux croissants de normalisation, c'est-à-dire par l'expansion progressive de l'utilisation de la langue vernaculaire dans les domaines typiques d'une langue officielle, standard et littéraire. Le processus de normalisation est parallèle à l'utilisation des différentes technologies des médias pour la composition, la circulation et la conservation des textes : bien qu'elles émergent et soient conservées dans un contexte d'oralité dominante, les textes de la langue moderne courante apparaissent d'abord dans les manuscrits, puis dans les transcriptions des orientalistes, et enfin dans des livres imprimés.

Du point de vue du contenu, les textes des quatre groupes montrent de plus en plus des signes de contact avec la culture occidentale et de son influence : l'activité des savants orientalistes et des missionnaires catholiques et réformés interagit avec un impact croissant, au cours du XIX^e^ siècle, sur l'espace littéraire des communautés de langue araméenne. Les formes et les contenus des textes s'éloignent progressivement de la culture traditionnelle, dans un processus d'inculturation qui implique l'acquisition progressive de certains aspects de la modernité occidentale, de pratiques culturelles empruntées à la dévotion catholique ou protestante, d'idées et d'idéaux typiquement modernes et tendanciellement laïcs comme la culture, la littérature, l'histoire, les sciences ou la nation.

Littérature orale

Jusqu'à l'arrivée de la modernité, l'espace littéraire des communautés chrétiennes parlant des dialectes néo-araméens était essentiellement oral. Leur canon littéraire comprenait les genres typiques des sociétés où l'oralité

14. Cf. BELLINO & MENGOZZI 2016 et MENGOZZI *à paraître a*. Sur le roi Salomon, voir TARDIEU 2007.

15. Cf. MENGOZZI 2019, p. 320-322 et MENGOZZI 2020.

est dominante, même dans l'expression artistique. Plus précisément, si on veut adopter la terminologie créée par Paul Zumthor pour le Moyen Âge européen et les sociétés contemporaines dans lesquelles la majorité de la population est illettrée, on peut dire que les minorités araméophones du Kurdistan vivent, ou plutôt vivaient, dans un régime d'« oralité mixte », puisque « l'influence de l'écrit y demeure externe, partielle et retardée » [16].

Les genres traditionnels les plus populaires en araméen moderne sont les proverbes, les contes, et la poésie d'inspiration religieuse (écrits sacrés, hagiographie, catéchèse et exhortations morales) ou profane (complaintes et histoires de guerres, pestes et famines, chansons de guerre, rimes érotiques) [17].

Ce que j'appelle poésie érotique, ce sont les triplets de vers rimés de sept syllabes, appelés *rawe*, quand ils sont interprétés comme des chants amébées par des hommes lors de rassemblements nocturnes dans les villages ou de fêtes de mariage, ou *leliyana*, qui sont des chants de mariage, généralement chantés par des femmes. Selon le père Jacques Rhétoré, un missionnaire dominicain qui – comme nous le verrons plus loin – a joué un rôle très important dans notre connaissance des langues et littératures néo-araméennes chrétiennes :

> « Les Rawés sont le plus souvent des chants Kurdes, mais chez les Tiaryens [les chrétiens du district du Ṭiyari] qui ignorent cette langue et la méprisent, on les exprime en Soureth [néo-araméen chrétien]. » [18]

Il semble maintenant que le genre survive effectivement parmi les Ṭiyari, mais aussi parmi les autres communautés de la région montagnarde à la frontière turco-irakienne (Txuma, Barwari, Jillu et Baz), et peut-être aussi dans la plaine de Mossoul.

Divers recueils de *rawe*s sont apparus depuis les premières publications de Socin et Lidzbarski [19]. Il convient peut-être de rappeler les circonstances dans lesquelles l'orientaliste Albert Socin a découvert ces chansons en 1870, au monastère dominicain de Mar-Yaqo, près de Dehok. À sa demande, les dominicains français ont convoqué un chanteur aveugle, David Kora, qui a dicté à l'érudit allemand un poème sur la repentance, écrit par un autre célèbre poète du XIXe siècle, Thomas Tektek Sindjari. Cet « Homère chaldéen », David l'Aveugle, connaissait les 111 quatrains de décasyllabes

16. Zumthor 1984, p. 49 et 1987, p. 18-19.

17. Cf. Mengozzi 2012.

18. Poizat 2013, p. 32.

19. Cf. Socin 1882 ; Lidzbarski 1896 ; Pennacchietti 1985-1986 ; Youkhana 1998 ; Benyamin 1998 et 2009.

par cœur. Puisque la réunion eut lieu dans le monastère, David Kora pensa que le visiteur était un membre du clergé et s'adressa donc à lui avec le titre ecclésiastique d'*abuna*, « Père ». Il fut donc surpris d'apprendre que Socin s'intéressait aux triplets érotiques que deux garçons chaldéens chantaient pour lui. Ce n'était pas exactement le genre dont on s'attendrait qu'il attise l'intérêt d'un prélat en visite[20].

Les *rawe*s traitent généralement d'amour et de passion et attirent rapidement l'attention des érudits du XIXe siècle pour leur similitude avec la poésie du Cantique des cantiques biblique. En fait, ils sont une expression typique du folklore « kurdistani » en langue araméenne. Les vers sont aussi assez explicites :

> « Ses seins fermes et blancs
> Modelaient sa poitrine parfaitement
> Maintenant, elle les a ruinés par l'allaitement
> J'ai vu ses seins blancs
> J'ai remonté sa chemise et les ai couverts
> Je ne pouvais pas supporter qu'elle les montre. »[21]

Outre les poèmes érotiques, des traditions épiques locales doivent également avoir existé, comparables aux épopées populaires arméniennes ou kurdes, à leur tour de dérivation persane. On en trouve des traces dans les contes et les chants populaires, rassemblés comme textes oraux par des dialectologues au XXe siècle et dans le remaniement littéraire grandiose du poète assyrien William Daniel, émigré aux États-Unis[22].

Appartenant à la tradition orale, la datation des poèmes érotiques ou épiques est arbitraire. Les textes oraux peuvent conserver des matériaux très anciens et sont généralement enregistrés tardivement sous forme écrite.

Poésie religieuse

Comme l'a bien remarqué Jacques Rhétoré dans son manuel de *Versification en soureth* (manuscrit de 1913) – qui est peut-être notre source directe la plus importante sur la poésie néo-araméenne chrétienne du XIXe siècle –, presque toute la littérature soureth traditionnelle est poétique, inexorablement liée à la musique et à la transmission orale :

20. Cf. Socin 1882, p. VIII-IX ; Pennacchietti 1985-1986, p. 41 ; Donabed 2007, p. 350. Sur David Kora et Thomas Tektek Sindjari, voir Mengozzi 2011, p. XIV-V.

21. Cf. Mengozzi 2012, p. 328.

22. Cf. Donabed 2007 et Mengozzi 2012, p. 330-334.

> « par des compositeurs pauvres qui se font les propagateurs de leurs propres œuvres en les chantant de village en village… Le peuple aime toutes les poësies composées dans son idiôme parlé et il fait toujours un généreux accueil à ceux qui les chantent devant lui. »[23]

Ainsi les grands auteurs de la littérature syriaque classique, qui est le « latin » des chrétiens du Kurdistan, se sont exprimés le mieux dans le domaine de la poésie et de l'hymnographie. Mais pour les auteurs soureth, la simplicité ou la spontanéité du dialecte, comme il est dit dans la perspective de la sociolinguistique moderne, trouve son expression littéraire « naturelle » dans le langage poétique. Selon les mots du père Rhétoré :

> « Les langues simples se prêtent mieux que les langues savantes à la forme poëtique et c'est la manière qu'elles prennent naturellement lorsqu'elles veulent exprimer des choses relevées. »[24]

En fait, le genre le plus pratiqué dans la littérature néo-araméenne chrétienne est la *durektha*, un type particulier de poème strophique. Les strophes ont de deux à six vers, rimant parmi eux, et les vers sont formés de six à douze syllabes. Un poème compte généralement plus de cent strophes. La plus longue que je connaisse est la *durektha Sur l'histoire du salut* de Joseph de Telkepe (actif au milieu du XVIIe siècle) qui compte plus de sept cents quatrains.

La poésie religieuse reflète une situation d'oralité « mixte » ou « secondaire », typique des sociétés dans lesquelles la littérature orale existe, mais la quasi-totalité des expressions culturelles est dominée et marquée par la présence de l'écriture. Plus précisément, les *durekyatha* sont conçues et présentées par leurs auteurs, qui sont généralement des prêtres et des copistes, comme des textes-ponts allant de la tradition écrite, du monde des livres, des bibliothèques et des *scriptoria*, à la tradition orale, le monde du chant et de la transmission vocale des textes. La structure tripartite de la *durektha* reproduit la structure du manuscrit. Le prologue est la rubrique qui annonce le titre et le contenu du poème et l'épilogue est un colophon stylisé, dans lequel les auteurs, ou parfois les copistes, demandent des prières pour eux-mêmes ou pour la communauté. Ils signent leurs œuvres en énonçant leurs noms dans le texte et indiquent la date et l'occasion des poèmes.

23. Poizat 2013, p. 5-6.

24. Poizat 2013, p. 6.

« Dites une prière pour le pauvre et le misérable
écrivain, Damien,
qui a écrit un poème sur l'enfer
sur le supplice et la torture,
en l'an 1855 de notre Seigneur
Jésus Christ le Sauveur. »

Damien d'Alqosh, *Sur les tourments de l'enfer*[25]

Comme dans les colophons, ils peuvent aussi se référer au contexte historique dans lequel ils vivent, se plaignant souvent de l'oppression de l'autorité musulmane, comme nous l'avons vu dans les poèmes mandéens de la fin du XVIII^e siècle.

Depuis le premier poème daté (1590), le genre des *durekyatha* a continué à être cultivé par les chrétiens syriaques orientaux au cours des siècles jusqu'à nos jours, couvrant une gamme de sujets qui chevauchent plus ou moins celui du genre classique tardif des *onyatha*, qui sont des hymnes utilisés dans la liturgie syriaque orientale. Nous trouvons des cantiques pénitentiels, des réélaborations et des commentaires parénétiques de textes bibliques et apocryphes, des louanges des saints et des martyrs et des commémorations d'événements historiques dramatiques tels que guerres, famines, sécheresses et épidémies - d'où la traduction française du terme *durektha* comme complainte par le père Jacques Rhétoré[26].

Complaintes sur les événements historiques

Certaines *durekyatha* du XIX^e siècle sont en fait des complaintes occasionnées par des événements historiques. Faisant référence à des événements spécifiques ou, plus généralement, à des catastrophes qui étaient dramatiquement récurrentes dans la région, ces poèmes ont probablement servi de supports textuels à des commémorations publiques ou de prières pétitionnaires ou apotropaïques. Malheureusement, les catastrophes sont généralement interprétées dans ces textes à la manière traditionnelle de la théologie de l'histoire syriaque classique, c'est-à-dire comme des punitions de Dieu pour les péchés de la communauté chrétienne.

Des poèmes de ce type sont connus d'après l'hymnographie syriaque de la période classique, comme en témoigne l'hymne *Sur les criquets, les fléaux et l'invasion des Huns* attribué à Cyrillonas (IV^e siècle)[27]. Les

25. Texte publié et traduit par Simona Destefanis (MENGOZZI 2011, p. 65).

26. Cf. MENGOZZI 2011 et POIZAT 2013.

27. Les six hymnes attribués à Cyrillonas sont préservés dans un manuscrit du VI^e siècle et ont été traduits en français par CERBELAUD 1984. Cf. GRIFFIN 2016.

collections orientales d'hymnes attribuées à Giwargis Warda (XIIIe siècle ?) comprennent un certain nombre d'hymnes sur des guerres (la capture de Tbilissi et la destruction du village chrétien de Karemlesh dans la plaine de Mossoul par les Mongols, et la conquête de Jérusalem par Saladin) et des calamités naturelles (famines, épidémies, sécheresses et invasions de criquets)[28]. La tradition a continué, en langue classique et en néo-araméen[29], pendant la période ottomane jusqu'à nos jours : des poèmes ont été écrits sur l'attaque de l'État islamique (DAESH) contre les villages chrétiens du Nord de l'Irak en 2014.

Le manuscrit 76 de l'archidiocèse chaldéen de Mossoul[30], par exemple, est un recueil de poèmes néo-araméens – l'un d'entre eux seulement est composé en syriaque classique – qui traitent d'événements historiques et dramatiques du XIXe siècle et du début du XXe. Les textes ont été recueillis et copiés en avril 1928 par le diacre Matikha, fils de Joseph, fils de Mikha, fils de Quryaqos, fils de Giwargis Ḥaddād d'Alqosh :

- *Sur la guerre russo-turque*, de Stéphane Rayes d'Alqosh (f. 45v-52v) ;
- *Sur le massacre d'Adana*, écrit par le diacre Amma (?) de Telkepe en l'an 1909 (f. 83v-87r) ;
- *Sur le massacre du peuple chrétien en Arménie*, du prêtre Hormizd en 1895 (f. 118v-121v) ;
- *Sur le massacre d'Alqosh*, d'Isaac Maqdassi d'Alqosh (1832 ; f. 121v-123v) ;
- *Lamentation sur le meurtre et le pillage*, prononcée par le prêtre Matē Esnāk en 1904 (f. 123v-126r) ;
- *Sur l'attaque d'Alqosh dans l'année 1922 des Grecs*, du prêtre Israël d'Alqosh le Jeune (f. 128r-131r) ;
- *Sur l'attaque à Alqosh en 1832*, en syriaque classique, de Damien d'Alqosh (f. 131r-133v) ;
- *Sur Rome*, probablement lors de la conquête de Rome par l'armée piémontaise, du prêtre Isaac Maqdassi d'Alqosh (1870 ; f. 136r-138r) ;
- *Sur l'attaque d'Alqosh en 1832*, de Joseph Abaya d'Alqosh (f. 145v-151v) ;
- *Sur un accident survenu aux familles Rayes et Shushane*, d'Isaac Maqdassi (1872 ; f. 175v-176v) ;
- *Sur la guerre d'Alqosh*, d'Isaac Maqdassi (1840 ; f. 178r-180v).

Comme on peut le constater, la majorité de ces textes racontent et reflètent des événements de l'histoire locale, voire familiale. Israël d'Alqosh le Jeune écrit un poème sur une épidémie qui a frappé Alqosh en 1828,

28. Cf. Pritula 2015, p. 93 et 137-139.

29. Cf. Mengozzi 2008 et 2011, p. xvii-xix.

30. Ms. CAM 76 dans la base de données du Hill Museum & Manuscript Library.

Isaac d'Alqosh sur la famine de 1879, décrite également par l'orientaliste Eduard Sachau dans son ouvrage *Reise in Syrien und Mesopotamien*[31]. Ces deux poèmes ne sont pas publiés. La poétesse Anne de Telkepe, qui est la première femme classée comme auteur syriaque dans le *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium*, composa un poème sur la famine de l'année 1898, causée par la sécheresse et une invasion de criquets.

> « Ce pays a faim,
> il est plein d'amertume et abattu !
> Le Seigneur est en colère (et dit) : "Laisse-moi le battre !"
> tandis que les petits méprisent la religion.
> Le Père est en colère contre nous
> parce que nous ne prenons pas garde à la parole du Seigneur.
> Nous ne respectons pas les fêtes et le dimanche.
> Un jugement a été porté sur nous.
> Le Seigneur des créatures est en colère
> parce que nous l'honorons de nos lèvres,
> mais nos cœurs sont pleins de péchés.
> Qu'il soit bienveillant envers ce village ! »
>
> Anne de Telkepe, *Sur la famine de l'année 1898*[32]

Au moins deux d'entre les poèmes du manuscrit 76 de l'archidiocèse chaldéen de Mossoul abordent un scénario plus large. Stéphane d'Alqosh est probablement l'auteur de la *durektha Sur la guerre russo-turque de 1877-1878*. Ce poème ne peut être qualifié comme exclusivement religieux et témoigne de l'utilisation du genre traditionnel pour un sujet séculier. Le texte dépasse le cadre traditionnel de la poésie néo-araméenne. La guerre provoque la souffrance et la mort, mais elle n'est pas interprétée comme une punition envoyée par Dieu. Elle est plutôt racontée dans le cadre d'un contexte historique précis et étendu. L'histoire n'est pas seulement la vie spirituelle, les travaux des champs, la peste ou la famine dans les villages autour de Mossoul : c'est un grand champ de bataille, de niveau international ou même global – dirions-nous aujourd'hui –, dans lequel les chrétiens syriaques sont invités à se sentir impliqués[33].

D'une façon similaire, le poème inédit *Sur Rome*, composé par le prêtre Isaac Maqdassi d'Alqosh en 1870, raconte probablement la conquête de Rome par l'armée piémontaise et la défaite du pape, en se référant donc à un scenario géopolitique encore plus éloigné du Kurdistan.

31. Cf. Sachau 1883.
32. Cf. Mengozzi 2011, p. 85.
33. Cf. Mengozzi 2009.

L'introduction et la diffusion de la presse ont probablement joué un rôle important dans la circulation des nouvelles, même de loin, et donc dans l'élargissement de l'horizon géopolitique des chrétiens du Kurdistan. Le rôle de la presse est en effet thématisé dans le poème *Sur la guerre russo-turque*.

> « Quand cela [le massacre de chrétiens en Bulgarie] fut entendu,
> Istanbul en fut choquée.
> La nouvelle apparut dans le journal
> et se répandit dans le monde. »
>
> Stéphane d'Alqosh, *Sur la guerre russo-turque de 1877-1878*[34]

Missionnaires catholiques et culture populaire des chrétiens araméophones

Non seulement les complaintes à sujet historique mais, en général, la plupart des *durekyatha* du XIXe siècle sont inédites, donc loin d'être étudiées et bien connues. Au XIXe siècle, le genre était cultivé par des auteurs catholiques chaldéens, ainsi que par des membres du clergé de l'Église d'Orient, aujourd'hui dite assyrienne. Leurs poèmes traitent généralement de thèmes spirituels : la nécessité de la repentance, la Sainte Vierge Marie, l'Enfer et le Paradis, la vie ascétique, etc. Les textes circulaient dans des manuscrits et certains étaient copiés par ou pour des missionnaires et, comme nous l'avons vu plus haut, des orientalistes européens.

Missionnaire à partir de 1874 à Mossoul et dans la région montagneuse située entre le lac de Van et la cité de Mossoul, Jacques Rhétoré comprit l'importance culturelle des poèmes strophiques traditionnels chez les chrétiens de langue araméenne et leur potentiel en tant qu'outils pastoraux pour les missionnaires dominicains, particulièrement actifs – de la seconde moitié du XIXe siècle – dans leur tentative d'amener les chrétiens de la plaine de Mossoul à l'union avec Rome et à ce qu'ils considéraient comme la théologie orthodoxe. Ils ont également introduit ou encouragé dans le Nord de l'Irak les pratiques de dévotion du catholicisme français du XIXe siècle : le chemin de croix, le rosaire, les cultes des saints européens, les confréries de religieux et de laïcs. Rhétoré a composé lui-même des cantiques en néo-araméen, sous le nom de plume Yaqo Nukhraya, « Jacques l'étranger »[35].

La mission dominicaine de Mossoul était probablement l'institution la plus influente dans le processus d'inculturation vers le catholicisme qui a eu lieu parmi les syriens orientaux de la région de Mossoul entre le XIXe et le XXe siècle. Grâce à un personnel bien formé, des écoles et une imprimerie,

34. Cf. Mengozzi 2008, p. 9.

35. Cf. Alichoran 2005 et 2006 ; Poizat 2013.

les dominicains français ont promu la connaissance du néo-araméen parmi les missionnaires dans l'Irak du Nord et la diffusion d'une forme normalisée de la langue vernaculaire. L'araméen moderne a fonctionné à la fois comme un outil pastoral et comme un moyen de promouvoir l'éducation et la vie intellectuelle – bien sûr, en suivant l'orthodoxie catholique – parmi les chrétiens de tradition syriaque[36].

Les poèmes *Sur les tourments de l'Enfer* et *Sur les délices du royaume*, du moine chaldéen Damien d'Alqosh, montrent à quel point l'auteur avait assimilé la doctrine, la spiritualité et les schémas rhétoriques des sermons baroques italiens sur l'Enfer et le Paradis. Les missionnaires avaient probablement ajouté, sur les étagères des bibliothèques syriaques traditionnelles d'Alqosh, les œuvres de maîtres de l'école jésuite d'art oratoire sacré, tels que Paolo Segneri (1624-1694) et Giovan Pietro Pinamonti (1632-1703).

> « Un ange est apparu
> à saint Francis le Grand
> quand il est tombé gravement malade
> d'une terrible maladie douloureuse
> et a été déchiré par ce malheur
> et affligé par ce tourment.
> "Ne te bats pas contre ton châtiment [– lui dit-il –],
> Francis, bien-aimé du Seigneur !
> Il y a une récompense,
> préparée par le Créateur,
> pour tous ceux qui souffrent ici
> d'une affliction de courte durée." »
>
> Damien d'Alqosh, *Sur les délices du royaume*[37]

À ces auteurs de « l'âge d'éloquence » européenne – comme Marc Fumaroli a appelé l'époque de la Réforme catholique[38] –, Damien d'Alqosh a emprunté des motifs, des images, des citations bibliques, des exemples hagiographiques et les a insérés dans le cadre formel de la poésie néo-araméenne. Les textes inspirés ou composés pour la prédication dans les districts ruraux italiens du XVII^e^ siècle ont servi de modèles à un poète néo-araméen du XIX^e^ siècle qui entendait répandre la vision de l'au-delà et la spiritualité catholiques parmi les paysans chaldéens du Kurdistan irakien.

36. Cf. Mengozzi *à paraître b*.
37. Texte publié et traduit par Simona Destefanis (Mengozzi 2011, p. 75-76).
38. Cf. Fumaroli 1980.

L'utilisation de sources italiennes sur l'Enfer et le Paradis par Damien contraste fortement avec deux caractéristiques apparemment contradictoires de la culture populaire des chrétiens araméophones, à savoir leur ancrage dans la tradition syriaque classique et leur acculturation dans la culture musulmane dominante. Par exemple, Israël d'Alqosh, qui est peut-être l'auteur syro-oriental le plus renommé du XVIIe siècle, pour décrire la destinée de l'humanité après la mort, avait choisi de traduire l'*Apocalypse syriaque de Paul* en forme de *durektha* en langue vernaculaire[39].

L'Enfer et le Paradis catholiques de Damien contrastent également avec l'eschatologie plus populaire d'un poème kurde écrit par David de Barzane, un poète chaldéen du XIXe siècle qui nous a laissé un *diwan* de poèmes en syriaque classique, néo-araméen et kurde garshuni[40]. Dans le poème kurde *Sur la mort de son fils*, la description de Barzane du moment où l'âme quitte le corps incorpore la croyance musulmane de l'interrogatoire des anges Nakir et Munkar qui a lieu dans la tombe, immédiatement après la mort, pour vérifier la foi du défunt et l'accompagner jusqu'au sort éternel qu'il mérite[41].

Bibliographie

ALICHORAN 2005 : Joseph ALICHORAN (éd.), Jacques Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes* : s*ouvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les chrétiens en 1915*, Paris.

ALICHORAN 2006 : Joseph ALICHORAN, « Un "aventurier" de la foi catholique, le père Jacques Rhétoré (1841-1921) », *La Vie spirituelle* 763/160, p. 142-150.

ARNOLD 1989-1991 : Werner ARNOLD, *Das Neuwestaramäische. 1, Texte aus Baxʿa; 2, Texte aus Ǧubbʿadin; 3, Volkskundliche Texte aus Maʿlūla; 4, Orale Literature aus Maʿlūla; 5, Grammatik*, Wiesbaden.

ARNOLD 1995-1997 : Werner ARNOLD, « Neuwestaramäische Briefe », *Mediterranean Language Review* 9, p. 1-12.

BECKER 2015 : Adam BECKER, *Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*, Chicago.

BELLINO & MENGOZZI 2016 : Francesca BELLINO & Alessandro MENGOZZI, « Geographical ʿAǧāʾib in a Neo-Aramaic Manuscript of the London Sachau Collection », *Le Muséon* 129, 3-4, p. 423-456.

BENYAMIN 1998 : Daniel Dawid d-BET BENYAMIN, *Zmiraṯa d-rawaṯa*, Chicago.

BENYAMIN 2009 : Daniel Dawid d-BET BENYAMIN, *Men yartuṯan ʿammayta: Zmiraṯa d-leliyana*, Arizona.

BERGSTRÄSSER 1915 : Gotthelf BERGSTRÄSSER, *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūla, hauptsachlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 13, 2).

39. Cf. MENGOZZI 2002, p. 107-110.

40. Kurde kurmandji écrit en écriture syriaque.

41. Cf. MENGOZZI & DEHQAN 2014.

CERBELAUD 1984 : Dominique CERBELAUD (trad.), Cyrillonas, *L'Agneau véritable : hymnes, cantiques et homélies*, Chevetogne.

DONABED 2007 : Sargon DONABED, « The Assyrian Heroic Epic of Qaṭīne Gabbara: A Modern Poem in the Ancient Bardic Tradition », *Folklore* 118, p. 342-355.

FUMAROLI 1980 : Marc FUMAROLI, *L'age de l'éloquence : rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève.

GZELLA 2015 : Holger GZELLA, *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam*, Leiden.

GRIFFIN 2016 : Carl W. GRIFFIN, *Cyrillona: A Critical Study and Commentary*, Piscataway NJ.

HÄBERL 2010 : Charles G. HÄBERL, « Flights of Fancy: A Folktale in Iraqi Neo-Mandaic », *ARAM* 22, p. 549-572.

HÄBERL 2013 : Charles G. HÄBERL, « The Demon and the Damsel: A Folktale in Iraqi Neo-Mandaic », dans R. M. Voigt (éd.), *Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919-1993). 2, Mandäistische und Samaritanistische Tagung*, Wiesbaden, p. 97-116.

KHAN 2019 : Geoffrey KHAN, « The Neo-Aramaic Dialects and their Historical Background », dans D. King (éd.), *The Syriac World*, London, p. 266-289.

KIM 2008 : Ronald KIM, « Stammbaum or Continuum? The Subgrouping of Modern Aramaic Dialects Reconsidered », *Journal of the American Oriental Society* 128, 3, p. 505-531.

LIDZBARSKI 1896 : Mark LIDZBARSKI, *Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Weimar.

MACUCH 1987 : Rudolf MACUCH, « Assyrians in Iran. 2, Literature of the Assyrians in Iran », *Encyclopaedia Iranica* 2, 8, p. 822-824.

MENGOZZI 2002 : Alessandro MENGOZZI, *A Story in a Truthful Language: Religious Poems in Vernacular Syriac by Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe (North Iraq, 17th Century)*, Leuven (CSCO 590. Scriptores Syri 231).

MENGOZZI 2008 : Alessandro MENGOZZI, « Suraye wa-Phrangaye: Late East-Syriac Poetry on Historical Events in Classical Syriac and Sureth », *Journal of Assyrian Academic Studies* 22, 1, p. 3-14.

MENGOZZI 2009 : Alessandro MENGOZZI, « Religious Poetry from Alqosh and Telkepe (North Iraq): Contacts between Sureth-Speaking Communities and Europe in the 19th Century », *ARAM* 21, p. 49-59.

MENGOZZI 2011 : Alessandro MENGOZZI (éd.), *Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq (17th-20th Centuries): An Anthology*, Leuven (CSCO 628. Scriptores Syri 241).

MENGOZZI 2012 : Alessandro MENGOZZI, « "That I Might Speak and the Ear Listen to me!": On Genres in Traditional Modern Aramaic Literature », *Journal of Semitic Studies* 57, 2, p. 321-346.

MENGOZZI 2019 : Alessandro MENGOZZI, « The Sureth Dispute of the Months and its East-Syriac Vorlage », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 22, 2, p. 319-344.

MENGOZZI 2020 : Alessandro MENGOZZI, « Neo-Aramaic Dialogue and Dispute Poems: The Various Types », dans E. Jiménez & C. Mittermayer (éds), *Disputation Literature in the Near East and Beyond*, Berlin, p. 391-414.

MENGOZZI *à paraître a* : Alessandro MENGOZZI, « D'Ahiqar au tapis volant du roi Salomon, des mirabilia géographiques à Sindbad le marin en araméen moderne : adab et recherche orientaliste à la fin du XIXe siècle », dans F. Bellino, C. Mayeur-Jaouen & L. Patrizi (éds), *Actes du colloque international « L'adab, toujours recommencé : origines, transmission et métamorphoses » (Paris, IISMM et INALCO, jeudi 1er – samedi 3 décembre 2016).*

Mengozzi *à paraître b* : Alessandro Mengozzi, « Modern Aramaic and the Catholicization of Christian Culture in Northern Iraq: Language policy of the Dominican Mission among East-Syrians in the 18th and 19th Centuries », dans V. Berti *et al.* (éds), « *In partibus fidelium » : Mission du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIXe-XXe siècle)*, Rome, École française de Rome.

Mengozzi & Dehqan 2014 : Alessandro Mengozzi & Mustafa Dehqan, « A Kurdish Garshuni Poem by David of Barazne (19th century) », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, 1, p. 53-79.

Mengozzi & Moriggi 2010 : Alessandro Mengozzi & Marco Moriggi, « Aramaic in the Plural: Notes on Aramaic in its Historical and Linguistic Setting », dans A. Monti & F. Gallucci (éds), *Scritture e interpretazioni*, Alessandria, p. 105-124.

Morgan 1904 : Jacques de Morgan, *Mission scientifique en Perse. 5, Études linguistiques. 2, Textes mandaïtes*, Paris.

Morgenstern 2015 : Matthew Morgenstern, « Neo-Mandaic in Mandaean Manuscript Sources », dans G. Khan & E. Coghill (éds), *Neo-Aramaic and its Linguistic Context*, Piscataway NJ, p. 379-408.

Morgenstern 2017 : Matthew Morgenstern, « Neo-Mandaic in 19th Century Colophons », *Orientalia* 86, p. 253-273.

Morgenstern 2018 : Matthew Morgenstern, « Neo-Mandaic in Early Mandaean Colophons. 1, Linguistic Features », *Aramaic Studies* 16, p. 182-205.

Morgenstern 2019a : Matthew Morgenstern, « Yahia Bihram's Narrative Colophons. 1, DC 35 », *Journal of the Royal Asiatic Society* 29, p. 381-392.

Morgenstern 2019b : Matthew Morgenstern, « Mandaean Poems from the 18th Century: A Forgotten Genre », *Orientalia Suecana* 62-68, p. 31-56.

Murre-van den Berg 1999 : Heleen Murre-van den Berg, *From a Spoken to a Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden.

Murre-van den Berg 2015 : Heleen Murre-van den Berg, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500-1850)*, Leuven.

Pennacchietti 1985-1986 : Fabrizio A. Pennacchietti, « Zmiryaṯa-d rawe », *Journal of Assyrian Academic Studies* 1, p. 39-44.

Pichon 2010 : Frédéric Pichon, *Maaloula (XIXe-XXIe siècles) : du vieux avec du neuf : histoire et identité d'un village chrétien de Syrie*, Paris.

Poizat 2013 : Bruno Poizat (éd.), Jacques Rhétoré, *La versification en soureth (araméen contemporain)*, Leuven (CSCO 647. Subsidia 131).

Pritula 2015 : Anton Pritula, *The Wardā: An East-Syriac Hymnological Collection*, Wiesbaden.

Sachau 1883 : Eduard Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig.

Socin 1882 : Albert Socin, *Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul*, Tübingen.

Spitaler 1957 : Anton Spitaler, « Neue Materialien zum aramäischen Dialekt von Maʿlūla », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107, p. 299-399.

Spitaler 1967 : Anton Spitaler, « The Aramaic Dialect of Maʿlūla », dans F. Rosenthal (éd.), *An Aramaic Handbook. 2, 1*, Wiesbaden, p. 62-68.

Tardieu 2007 : Michel Tardieu, « L'anneau perdu du roi Salomon : conte syriaque de la plaine de Mossoul », dans J.-L. Bacqué-Grammont & J.-M. Durand (éds), *L'image de Salomon : sources et postérités : actes du colloque organisé par le Collège de France et la Société asiatique, Paris 18-19 mars 2004*, Peeters (Cahiers de la Société asiatique. Nouvelle série 5), p. 199-208.

Tardieu 2007-2008 : Michel Tardieu, « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité : coutumes et légendes de la Haute-Mésopotamie d'après les recueils de contes

syriaques », *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux 108e année*, Paris, p. 435-444.

TARDIEU 2011 : Michel TARDIEU, « Le collectage de la tradition orale du Tûr 'Abdîn par Prym et Socin (1869) », dans S. Basch *et al.* (éds), *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIIIe siècle à la fin du XXe siècle*, Paris, p. 11-28.

TARDIEU 2013a : Michel TARDIEU, « La conversion du dernier païen », dans D. Lauritzen & M. Tardieu (éds), *Le voyage des légendes : hommages à Pierre Chuvin*, Paris, p. 403-415.

TARDIEU 2013b : Michel TARDIEU, « Vagabondages et pitreries de deux chats dans l'Empire ottoman : un conte de Câno en araméen moderne », dans G. Charpentier & V. Puech (éds), *Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne : hommages à Georges Tate*, Lyon (*Topoi*, Supplément 12), p. 603-622.

YOUKHANA 1998 : Emanuel YOUKHANA, *Zmiraṯa d-rawe*, Södertälje – Chicago.

ZUMTHOR 1984 : Paul ZUMTHOR, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris.

ZUMTHOR 1987 : Paul ZUMTHOR, *La lettre et la voix : de la « littérature » médiévale*, Paris.

Index

Index prosopographique

Abbas Šah Ier (chah) 49
ʿAbd al-Aḥad (évêque chaldéen, biographe de Yawsep Ier) 8, 15, 21, 128, 131-133, 137, 143, 146
ʿAbd al-Karīm (copiste) 144
ʿAbd Allah (prêtre) 149
ʿAbd Allāh Qarāʿalī (évêque maronite de Beyrouth) 12, 212, 216, 217
ʿAbd al-Masīḥ (moine) 99, 115
ʿAbdišoʿ de Gazarta (patriarche syro-oriental reconnu par l'Église catholique) 10, 99, 107-109, 114, 115, 122, 123, 127-131, 133-138, 141, 143-145, 147, 149
ʿAbdišoʿ Marun (patriarche). *Voir* ʿAbdišoʿ de Gazarta
ʿAbdišoʿ de Nisibe 80
ʿAbduh, ʾIliyās (notable melkite alépin) 176
Abdülhamid II (sultan ottoman) 35, 40, 41, 58, 61
Abdülmecid (sultan ottoman) 35, 39
Abel, Léonard (évêque de Sidon, délégué apostolique en Orient ; érudit) 130
Adam (émissaire d'Élie VII) 121, 145
Agapios de Crète/le Moine/Landos (auteur grec) 140, 147, 149
Agha Petros. *Voir* Elloff, Petros
Agudi, Marino (marchand) 110, 111
Ambrogio, Teseo (orientaliste) 97
Amira, Georges / Ǧirǧis ʿAmīrā (patriarche maronite) 10, 11, 17, 116, 117, 180, 182, 183, 186, 187
Amma (?) de Telkepe (poète) 239
Amulio, Marcantonio (cardinal) 122
Andranik (général arménien) 65
Anne de Telkepe (poétesse) 240
Antoine le Grand (moine) 185, 203, 213, 216, 217
Antonio dell'Aquila (frère mineur) 17
Aphrem Barsoum (patriarche). *Voir* Ignace Aphrem Barsoum
Aristote (pseudo-) 149
Assemani, Étienne Évode (érudit d'origine maronite) 165, 178, 184
Assemani, Joseph Simon (érudit d'origine maronite, préfet de la bibliothèque Vaticane) 115, 148, 165, 173-175, 177-180, 184, 217
ʿAṭaya bar Faraǧ (copiste syro-oriental) 108, 139, 148
ʿAwwād, Simon (patriarche maronite) 174, 221
ʿAwwād, Yaʿqūb (patriarche maronite) 12, 174, 217

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 247-260.

Aymeric de Limoges (patriarche latin d'Antioche) 158, 163
ʿAzīz Saʿardaya (maphrien) 113

Backus, Irena (historienne) 156
Bāḍinǧāna, Yūḥanna (auteur maronite) 176, 186, 187
Bahdin bar ʿAṭaya (copiste) 149
Bānī, Mirhiǧ ibn Miḫaʾīl ibn Maḫlūf al-. *Voir* Nairon, Faustus
Bar Ġārīb (auteur syro-orthodoxe) 111
Barhebraeus 99, 100, 102-113
Mar Gregorio ben Abri 112
Baronius, Caesar (cardinal et historien) 21, 156-159, 162, 166-169, 173
Barski, Vassili Grigorovitch (pélerin ukrainien) 18
Bcheiry, Iskandar (historien) 109
Beder Khan bey, Abdul Razzaq (émir du Bohtan) 56, 57, 66
Bedjan, Paul (érudit d'origine chaldéenne) 19
Bellarmin, Robert (jésuite, cardinal, théologien) 11, 19, 180-182, 186
Benedetti, Pietro / Buṭrus Mubārak (jésuite d'origine maronite, érudit) 165
Benoît XIV (pape) 174
Bergstraesser, Gotthelf (orientaliste) 19
Bihram, Yahia (copiste et prêtre) 231, 232
Bohas, Georges (philologue) 8
Borbone, Pier Giorgio (historien) 110
Boré, Eugène (lazariste, orientaliste) 55
Bozarslan, Hamit (historien) 61
Breath, Edwin (imprimeur) 19
Brice de Rennes (capucin) 166-171
Britti, Giovanni Battista (marchand) 114
Brockelmann, Karl (orientaliste) 18
Bunyan, John (prédicateur) 83
Bustānī, Buṭrus al- (écrivain d'origine maronite) 24, 25

Castelli, Giuseppe Maria (cardinal) 177
Catherine II (tsarine) 52
Caujole, Paul (médecin français) 69
Célestin de Sainte-Lydwine (carme) 185
Charlemagne 23, 172, 175
Châtelet, Aristide (lazariste) 66
Cheikho/Šayḫu, Louis (orientaliste jésuite) 24, 25
Clemenceau, Georges (président du Conseil français) 23
Clément XI (pape) 138
Clément XIII (pape) 179
Cluzel, Augustin-Pierre (missionnaire lazariste, archevêque) 57
Coan, Frederic Gaylord (presbytérien) 55, 59
Côme III de Médicis (grand-duc de Toscane) 162
Corm, Charles (écrivain maronite) 23
Cyrille d'Alexandrie 128, 135, 140
Cyrillonas 238

Damien/Damyanos d'Alqosh (poète) 20, 238, 239, 242, 243
Daniel de Mardin (copiste) 99, 102, 104-107, 112-113
Daniel de Salaḥ 81
Daniel, William (poète assyrien) 236
David de Barzane (poète) 243

David de Homs / Dāwūd al-Ḥimṣī 9, 80
David l'Aveugle. *Voir* Kora, David
Dawid bar Pawlos 116
Dawūd Ibn Qašafū (astronome) 113
Decroo, Georges (lazariste) 67
Desiderio di Casabasciana (frère mineur, délégué apostolique en Orient) 174
Diodore de Tarse 139
Dionysios bar Ṣalibi 111
Dioscore Ier (patriarche d'Alexandrie) 166
Diyāb, Ḥannā (auteur d'un récit de voyage) 15
Djavad Agha (constitutionnaliste de Tabriz) 61
Djevdet bey (gouverneur de Van) 67
Domenico Germano (frère mineur) 17
Du Perron, Jacques Davy (cardinal) 159
Duwayhī (famille) 24
Duwayhī (patriarche). *Voir* Isṭifān al-Duwayhī
Duwayhī, Yaʿqūb al- (ancêtre d'Étienne Douaihy) 10

Ecchellensis, Abraham / Ibrahīm al-Hāqilānī (érudit d'origine maronite) 11, 17, 159-164, 168, 191
Edjlal ol-Molk (gouverneur d'Ourmia) 69
Eldem, Edhem (historien) 2
Élie (copiste) 149
Élie (sous-diacre) 97
Élie III Abu Ḥalīm (patriarche de l'Église de l'Est) 148, 149
Élie VI bar Giwargis (patriarche de l'Église de l'Est) 99, 108, 114, 115
Élie VII (patriarche de l'Église de l'Est) 8, 121, 122, 132, 145
Élie IX (patriarche de l'Église de l'Est) 49
Élie bar Asmar Ḥabīb (évêque syro-oriental ordonné par Sulaqa) 127, 130, 134-136, 143, 144, 149
Élie Hoyek (patriarche maronite) 26
Élie de Mossoul (prêtre chaldéen auteur d'un récit de voyage) 15
Élie de Nisibe 116
Elloff, Petros / Agha Petros (leader assyro-chaldéen) 62, 69
Engelhardt, Edouard (historien) 38
Enver Pacha 46, 67, 70
Ephrem le Syrien 81, 187
Erekle II (roi de Géorgie) 52
Erpenius, Thomas / van Erpe (orientaliste) 17
Esmaïl khan Simko (chef kurde) 66, 68, 69
Étienne Douaihy. *Voir* Isṭifān al-Duwayhī
Eudochos de Melitène 116
Eusèbe de Césarée 156
Eutychius (Saʿīd ibn Baṭrīq, patriarche melkite d'Alexandrie) 157, 162, 163, 166, 170

Fahed, Pierre (érudit maronite) 161
Faiq, Naum (auteur et journaliste assyrien) 25
Farḥāt, Ǧirmānūs (évêque maronite d'Alep) 173
Farina, Margherita (linguiste) 10
Fayçal (émir du Hedjaz) 23
Ferdinand Ier de Médicis (cardinal, puis grand-duc de Toscane) 100, 101, 110, 111

Fiey, Jean Maurice (historien dominicain) 53
François de Sales (évêque et auteur catholique) 220, 221, 223
Fromage, Pierre (jésuite) 12, 220
Fumaroli, Marc (historien) 242

Gabriel (évêque chaldéen) 121, 123
Gabriel de Chinon (capucin) 50
Gabriel Sionite / Ǧibraʾīl al-Ṣahyunī (érudit maronite) 159
Ǧamrī, Sarkīs (évêque maronite de Damas) 10
Georgeon, François (historien) 58
Ghobrial, Jean-Paul (historien) 140
Ǧibrāʾīl Ibn al-Qilāʿī (historien, évêque maronite de Chypre) 155, 163, 164, 172, 188
Ǧibraʾīl al-Ṣahyunī. *Voir* Gabriel Sionite
Ǧibrān, Ǧibrān Ḫalīl (écrivain d'origine maronite) 25
Girard, Aurélien (historien) 21
Girling, Kristian (historien) 127
Godefroy de Bouillon 24
Grégoire XIII (pape) 98
Grimm, Jacob et Wilhelm (philologues) 233
Guadagnoli, Filippo (érudit) 17
Guillaume de Tyr 157, 158, 162, 168, 179

Hanioğlu, Şükrü (historien) 38
Hāqilānī, Ibrahīm al-. *Voir* Ecchellensis, Abraham
Ḫāzin (famille ; shaykhs libanais) 215, 216, 219, 222, 223
  Abū Nawfal (shaykh libanais) 220
  Badwāniyya (sœur de Bšāra Ǧaffāl) 223
  Bšāra Ǧaffāl (neveu de Rūsā Rūsāliā) 222, 223
  Ǧaffāl Ḫāzin (fils de Mūsā Ḫāzin) 221
  Iġnāṭyūs al-Ḫāzin (vicaire général de l'Ordre libanais) 189
  Mūsā Ḫāzin (shaykh libanais) 221, 222
  Nādir al-Ḫāzin (shaykh libanais) 167
  Rūsā Rūsāliā (fille de Mūsā Ḫāzin) 221-223
  Santa (épouse de Bšāra Ǧaffāl) 223
  Šarwān Ḫāzin (fils de Mūsā) 221, 222
  Ṭūbiyyā Ḫāzin (patriarche maronite) 221
  Yūsfiyya (nièce de Rūsā Rūsāliā) 222, 223
  Yūsif Darġām Ḫāzin (patriarche maronite) 217
  Ziyāra = Yūsfiyya (nièce de Rūsā Rūsāliā) 223
Héraclius (empereur byzantin) 155
Hervet, Gentian (humaniste) 158, 159
Hesronite, Jean / Yuḥanna al-Ḥaṣrūnī (érudit maronite) 159, 184
Heyberger, Bernard (historien) 88, 93, 125
Hindiyya (mystique maronite) 15, 174, 212, 213, 222
Ḥnanišoʿ (évêque) 59
Honorius I[er] (pape) 163
Hormisdas (pape) 162
Hormizd (poète, prêtre) 239
Ḥubayš (famille de shaykhs libanais) 216
Huntington, Robert (orientaliste) 186

Iacobilli, Ludovico (historien hagiographe) 164
Ibn Assāl (juriste égyptien) 14
Ignace ʿAbdallāh (patriarche syro-orthodoxe de Mardin) 98
Ignace Aphrem Barsoum (patriarche syro-orthodoxe) 80, 82, 85
Ignace ʿAzīz bar Sobto. *Voir* Ignace Philoxène ʿAzīz de Basila
Ignace Ephrem II Rahmani (patriarche syro-catholique) 22, 26
Ignace Ḫalaf (patriarche syro-orthodoxe de Mardin) 113
Ignace Niʿmatallāh (patriarche syro-orthodoxe de Mardin) 10, 98, 100, 101, 106-113, 129
Ignace Philoxène ʿAzīz de Basila (patriarche syro-orthodoxe du Ṭur ʿAbdin) 104, 105, 113
Ignace Sobo de Arbo (patriarche syro-orthodoxe du Ṭur ʿAbdin) 100, 105, 113
Ignace Sobo Salḥoyo (patriarche syro-orthodoxe du Ṭur ʿAbdin) 113
Ilyās Ibn al-Qusayr (chroniqueur chaldéen) 7
Ilyās al-Huwayyik. *Voir* Élie Hoyek
Innocent XI (pape) 124, 132, 141
Isaac Maqdassi d'Alqosh (poète) 239, 240
Isaac Sciadrensis / Isḥāq al-Šedrāwī (évêque et érudit maronite) 17, 122
Iskandar, Amine Jules (président de l'association libanaise Tur Levnon) 8
Ismaïl Šah (chah) 47, 48
Išoʿ (copiste) 148
Išoʿ bar ʿAli 114, 116
Išoʿdad de Merw 81
Išoʿyahb III d'Adiabène (patriarche de l'Église de l'Est) 137
Išoʿyahb bar Malkon 116
Išoʿyahb (évêque chaldéen) 53
Israël d'Alqosh le Jeune (poète, prêtre) 239, 243
Isṭifān al-Duwayhī (patriarche maronite) 10-12, 14, 21, 23, 146, 154, 161, 164, 165, 169-174, 177-179, 185-188, 191
Izzet bey (vali de Van) 64

Jacques de Saroug 81
Jacques de Vitry (historien) 157
Jansen, Cornelius (évêque de Gand) 187
Jean bar Maʿdani 100
Jean bar Šayallāh (patriarche syro-orthodoxe de Mardin) 109-111, 113
Jean bar Zoʿbi 116
Jean de Sarmine 23, 171
Jean Sullaqa. *Voir* Yoḥannan Sulaqa
Jemal Pacha 46
Jérôme de Stridon 162
Joseph (prêtre) 97
Joseph Abaya d'Alqosh (poète) 239
Joseph de Bišeray (copiste) 107
Joseph de Telkepe (poète) 237
Joseph Tiyyān. *Voir* Yūsif Tiyyān (patriarche)
Jules III (pape) 48, 98, 99, 123, 126, 130, 131

Karim Khan Zend (chah) 52
Karma, Malātyūs (métropolite melkite d'Alep puis patriarche) 9, 10
Kasravi, Ahmad (historien) 69
Kazemzadeh, Firuz (historien) 71

Khalil Pacha (homme politique ottoman) 67
Khan, Geoffrey (linguiste) 233
Kora, David (chanteur araméen) 235, 236

Layard, Austen Henry (archéologue) 22, 56, 60
Lazarev (colonel russe) 54
Le Quien, Michel (dominicain et érudit) 176
Lercari, Nicolas (secrétaire de la Propagande) 174, 175
Lidzbarski, Mark (philologue) 235
Louis XIV (roi de France) 50
Luna, Giuseppe Davide (imprimeur maronite) 166

Maalouf, Amine (écrivain) 23
Maan (émirs druzes) 80, 207
Mac Lean, Arthur J. (missionnaire anglican) 19
Mahmud II (sultan ottoman) 38, 39
Maron l'anachorète 155, 173, 176
Maron de Cyr (saint) 158, 171, 173
Maron, Jean (saint) 23, 140, 147, 155, 160-165, 171-173, 175-179, 191
Maron (plusieurs personnages) 157-164, 168, 172-178
Martelotto, Francesco (érudit) 17
Matē Esnāk (prêtre) 239
Matikha, fils de Joseph, fils de Mikha, fils de Quryaqos, fils de Giwargis Ḥaddād d'Alqosh (diacre copiste) 239
Maunoir, Julien (jésuite) 20
Mehaseb, Francesco Giuseppe (maronite) 116
Mengozzi, Alessandro (philologue) 15, 20
Midhat Pacha 39, 40
Mohasseb Saliba, Sabine (historienne) 3
Moïse de Mardin 98, 107
Morgenstern, Matthew (philologue) 231
Morin, Jean (oratorien et érudit) 160, 162, 179
Mubārak, Buṭrus. *Voir* Benedetti, Pietro
Murad Ier (sultan ottoman) 49
Murre-van den Berg, Heleen (historienne) 15, 16, 93
Muṣawwir, Yūsuf al- (peintre melkite, traducteur en arabe) 141

Nader Šah Afšar (chah) 52, 53
Nairon, Faustus / Fāwusṭus Naīrūn (érudit d'origine maronite) 21, 140, 149, 155, 161-166, 170, 171, 175, 177, 184, 185, 191
Nakir et Munkar (anges) 243
Naṣrallāh Šalaq al-ʿAqūrī. *Voir* Victor Scialac
Nau, Michel (jésuite) 162
Nestorius 124, 126-128, 132, 134, 135, 139, 143
Nikitine, Basile (vice-consul russe d'Ourmia) 67
Niʿmatallāh. *Voir* Ignace Niʿmatallāh (patriarche)
Nöldeke, Theodor (orientaliste) 19
Nūr al-Dīn bar Šayallāh (frère de Jean, grand-père de Niʿmatallāh) 109, 110
Nurullah bey (émir du Hakkari) 56

Parker, Lucy (historienne) 10
Paul (apôtre) 186
Paul III (pape) 98
Paul V (pape) 121, 132, 140

Philoxène II, dit « le scribe » (patriarche syro-orthodoxe de Cilicie) 104
Picquet, François (évêque de Babylone) 50
Pie IV (pape) 99, 109, 122, 131
Pierre (apôtre) 173, 186
Pierre le Grand (tsar) 51, 52
Pinamonti, Giovan Pietro (auteur jésuite) 21, 242
Pollock, Sheldon (philologue) 15
Pritula, Anton (philologue) 107
Prym, Eugen (orientaliste) 19, 233
Ptolémée 112

Quantin, Jean-Louis (historien) 21
Quaresmio, Francesco (frère mineur, auteur) 164, 177
Quryaqos (prêtre) 113

Rabban Gabriel (copiste) 148
Rabban Niʿma (copiste) 108
Raghib bey, Mohammad (vice-consul ottoman d'Ourmia) 67
Raimondi, Giovanni Battista (orientaliste et imprimeur) 101, 107, 111, 112, 114, 182
Rashid bey (chef kurde) 63
Rassam, Hormuzd (archéologue) 22
Renan, Ernest (orientaliste) 22, 23
Renaudot, Eusèbe (orientaliste) 159, 165, 179
Rhétoré, Jacques / Yaqo Nukhraya (dominicain, philologue) 20, 235-238, 241
Rīhānī, Amīn al- (écrivain) 25
Rizqallah (curé maronite d'Alep) 164
Rizzī, Sarkīs al- (archevêque maronite de Damas) 166
Rizzī, Sarkīs al- (élève du Collège maronite) 115, 116

Ṣabbāġ, Anṭūn (prêtre melkite d'Alep) 177
Sachau, Eduard (orientaliste) 20, 233, 234, 240
Safi Šah 49
Ṣahyunī, Ǧibraʾīl al-. *Voir* Gabriel Sionite
Saʿīd ibn Baṭrīq. *Voir* Eutychius
Sako, Louis Raphaël (patriarche de Babylone des chaldéens) 72
Saladin (sultan) 239
Salem (chef maronite) 163
Salomon (roi biblique) 233, 234
Saltaneh, Madjd es- (notable afshar d'Ourmia) 62
Saltaneh, Mohtašam es-(gouverneur iranien d'Ourmia) 62
Samih-Pacha 39
Santoro, Giulio Antonio (cardinal) 130
Ṣaqr, Ǧirmānūs (évêque maronite) 212, 213, 222
Šayallāh. *Voir* Ignace Niʿmatallāh, Jean bar Šayallāh, Nūr al-Dīn bar Šayallāh
Scandar, Andreas (érudit maronite) 165, 173, 185
Schami, Rafik (écrivain) 19
Scialac, Victor / Naṣrallāh Šalaq al-ʿAqūrī (érudit maronite) 159
Segneri, Paolo (auteur jésuite) 21, 242
Selim Ier (sultan ottoman) 47, 48
Šemʿon, Šemʿun, Simʿān. *Voir* Simon
Shedd, William Ambrose (missionnaire presbytérien) 61, 64, 66

Šidyāq, Aḥmad Fāris al- (écrivain d'origine maronite) 24
Šidyāq, Ṭannūs al- (historien maronite) 190
Šihabi (émirs du Mont Liban) 80, 207
Simko. *Voir* Esmaïl khan Simko
Simon (maphrien) 7
Simon (métropolite syro-oriental d'Amida) 144, 148
Simon II Basilios bar Malke (maphrien) 82
Simon VII Išoʿyahb bar Mama (patriarche de l'Église de l'Est) 48, 99, 114, 115, 126
Simon bar Mama « catholicos » 114
Simon VIII (patriarche syro-oriental reconnu par l'Église catholique). *Voir* Yoḥannan Sulaqa
Simon IX Denḥa (patriarche syro-oriental de la lignée de Sulaqa) 49, 109, 130
Simon XIII Denḥa (patriarche syro-oriental de la lignée de Sulaqa) 49
Simon XVII Auraham (patriarche de l'Église apostolique assyrienne de l'Orient) 56
Simon XVIII Rubel (patriarche de l'Église apostolique assyrienne de l'Orient) 57
Simon XIX (patriarche de l'Église apostolique assyrienne de l'Orient) 49, 56, 57, 64, 66-69
Simon al-Gūlakī. *Voir* Yoḥannan Sulaqa
Simon de Ḥadat (patriarche maronite) 97
Simon, Richard (érudit oratorien) 162, 165
Sixte V (pape) 99, 130
Ṣlībā de Manṣūrīyā 139
Smaïl, Daniel d-Malek (garde du corps de Simon XIX) 69
Socin, Albert (orientaliste) 19, 20, 233, 235, 236
Soliman le Magnifique (sultan ottoman) 48
Sontag, Jacques Émile (archevêque d'Ispahan) 66, 70
Sophoniah (archimandrite) 57
Sponde, Henri de (historien) 167
Stéphane Rayes d'Alqosh (poète) 239-241
Strozzi, Pietro (secrétaire de Paul V) 121-123, 130, 133, 143, 145
Stumme, Hans (orientaliste) 19
Suermann, Harald (historien) 155
Šukr Allāh (patriarche syro-orthodoxe) 83
Šukrī, Arsānyūs (auteur d'un récit de voyage, puis évêque maronite d'Alep) 15, 177, 179
Sullaqa. *Voir* Yoḥannan Sulaqa

Taha (shaykh de Shemdinan) 66
Taher Pacha (émissaire ottoman) 62
Tahmasp Šah Ier (chah) 48
Tahmasp II (chah) 51, 52
Tahsin bey (vali de Van) 64
Talaat Pacha (grand vizir) 46, 66-68, 70
Tamerlan 1, 47
Ṭānās, Kīrillus (patriarche melkite) 174, 175, 179
Tardieu, Michel (historien) 233
Tchernozubov, Fiodor Grigorievitch (général russe) 67
Théodore de Mopsueste 139
Théodore Lascaris (empereur byzantin) 140, 149

Théodoret de Cyr 21, 155, 158, 173
Théophane (patriarche d'Antioche) 176
Thomas a Jesu (carme) 157-159, 162, 170
Thomas a Kempis (auteur) 185
Thomas de Kfartab (auteur maronite) 161-163
Thomas Tektek Sindjari (poète) 235, 236
Timothée (métropolite d'Amida, Nisibe, Mardin, Hasankeyf et Jérusalem) 144, 145
Tommaso di Novara / Giovanni Battista Obicini (frère mineur, érudit) 114, 122, 132
Tūlāwī, Buṭrus al- (auteur maronite) 14, 15, 154

ʿUǧaymī, Yuḥanna (auteur melkite) 175, 176

Van Dyck, Cornelius (missionnaire protestant) 24
Vecchietti, Giovanni Battista (marchand et orientaliste) 110, 111
Vedensky, Pavel Petrovitch (vice-consul russe d'Ourmia) 67
Venturi, Antonio (jésuite) 222
Villamont, Jacques de (voyageur) 170
Vosté, Jean-Marie (historien) 134

Warda, Giwargis 149, 239
Wilmshurst, David (historien) 94, 127
Wilson, S. G. (presbytérien) 58

Yahballaha III (patriarche de l'Église de l'Est) 46, 47
Yaqo Nukhraya, « Jacques l'étranger ». *Voir* Rhétoré, Jacques
Yawsep Ier d'Amida (patriarche chaldéen) 8, 14, 21, 49, 50, 121-152
Yawsep II d'Amida (patriarche chaldéen) 131, 132, 144, 147
Yawsep III (patriarche chaldéen) 148
Yawsep bar Šila 135. *Voir aussi* Yawsep Ier
Yawsep (évêque, frère de Sulaqa) 130
Yawsep Gabriel (annotateur du Borg. sir. 21) 137
Yoḥannan VIII Hormizd (patriarche de Babylone des chaldéens) 124, 126
Yoḥannan Sulaqa / Šemʿon VIII (patriarche syro-oriental reconnu par l'Église catholique) 10, 48, 49, 99, 114, 115, 123-137, 141, 143-145, 147
Yuḥanna al-Ḥaṣrūnī. *Voir* Hesronite, Jean
Yūḥannā ibn al-Ġurayr (évêque de Damas) 9, 10, 13, 167
Yūḥannā Mārūn. *Voir* Maron, Jean
Yūsif ʿĀqūrī (évêque maronite) 216, 224
Yūsif Tiyyān (patriarche maronite) 173, 219
Yūsuf al-Samʿānī. *Voir* Assemani, Joseph Simon
Yūsuf Isṭifān (patriarche maronite) 177

Zarzecki, Stephan (vice-consul français de Van) 64
Zumthor, Paul (philologue) 235

Index géographique

Adana 63, 239
Adiabène 105
Afghanistan 47
Alep 6, 7, 9-13, 15, 16, 53, 79, 80, 95, 111, 122, 154, 164, 175-177, 179, 186, 188, 190, 204, 211-213, 220, 224
Alexandrie 162
Allemagne 69
Alqosh 230, 239, 240, 242. *Voir aussi* Notre-Dame-des-Semences
Amasya 48, 49
Amida / Diyarbakir 5-8, 14, 15, 25, 49, 50, 53, 79, 109, 124, 126, 128, 131, 134, 138-140, 142-148. *Voir aussi* Mar-Peṭion
Anatolie 46, 48, 51, 53-55, 58, 61, 65, 67, 69, 71
Andrinople 64
Angleterre. *Voir* Grande Bretagne
Annecy 220
Antioche 163, 172, 174, 176
Arménie 239
Ashita 63
Asie centrale 45, 79
Assyrie 22, 27, 127
Athos (Mont) 140
ʿAyn Tannūr 15
ʿAynṭūrā 219, 220, 221
ʿAyn Warqa 24
Azerbaïdjan 46-49, 52-55, 58, 59, 61, 62, 64, 66, 68-71, 79

Babylone 22, 49, 50
Bagdad 46, 50, 53, 72, 114
Bakou 54, 55
Balkans 61, 63
Bana 50
Barmané 63
Barṭelli 110
Barwari 235
Barzan 63
Basra 47
Batroun 154
Baz 62, 69, 235
Bcharré 163, 172
Belgique 62
Berlin 102, 114, 234
Beyrouth 5, 24
bilād al-Sūriyya 10. *Voir aussi* Syrie
Bkirkī (monastère libanais) 212, 222
Bohtan 56
Bracciano 101
Bucarest 38
Bulgarie 40

Caucase 48, 50-55, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 69, 70

Chalcédoine (concile) 155, 166
Chaldée 27
Charfet 95, 103-106
Chine 45, 46, 79
Chypre 155
Cizre. *Voir* Gazarta
Constantinople / Istanbul 6, 13, 46, 47, 52, 57, 62, 64-66, 129
  concile de Constantinople III 155, 158
Cyr 171

Damas 9, 10, 79, 167
Dayr al-Kraym (monastère libanais) 210
Dayr al-Suryan (monastère) 102, 112
Dayr al-Zaʿfaran (monastère) 5, 102, 106, 108
Dehok 235
Diyarbakir. *Voir* Amida

Édesse 106
Égypte 6, 13-15, 102
Erbil 47
Erevan 54, 55
Erzinjan 69
Erzurum 39
Espagne 41
États-Unis 25, 59, 68, 231, 236
Etchmiadzin 52, 54, 56
Europe 3, 6, 11, 16, 19, 21-25, 38, 41, 77, 78, 86, 123

Florence 98-100
Foligno 164
France 12, 23, 41, 42

Gargar 106
Ǧarokhiya 148
Gawar 59, 67
Gazarta / Cizre 79, 105, 122, 123, 127-129, 134, 136-138, 144, 147-149
Géorgie 52
Goa 114
golfe Arabo-Persique 50
Grande Bretagne 22, 41, 62
Grèce 41
Gundishapur 47

Hakkari 5, 9, 47, 49, 51, 56, 57, 62-67, 71, 76, 79, 89
Ḥama 161
Hamadan 47, 70
Hasankeyf 105, 144
Hedjaz 23
Ḥesna d-Antta 108
Holwan 47
Homs 106

Inde 17, 79, 80, 130
Irak 27, 67, 72, 126, 230-232, 239, 241, 242
Iran 5, 45-76, 230-232. *Voir aussi* Perse
Ispahan 51, 52
Israël 230
Istanbul. *Voir* Constantinople
Italie 109

Japon 54
Jbeil 154
Jérusalem 6, 10, 12, 15, 127, 129, 135, 144, 149, 239
Jillu 235
Joubbat Bcharré 153, 154
Julfa 49, 55

Kalkhu 22
Karemlesh 239
Kaslik 189

Kerala 79
Kesrouan 5, 154, 172, 213-215, 218, 220, 222
Khābur 8
Khoï 55
Khorassan 71
Kirkouk 47
Kurdistan 22, 27, 50, 230, 232, 233, 235, 237, 240-242
Kuyunjik 22

Lausanne 27
Le Caire 6
Leyde 17
Liban 23, 42, 103, 191, 201-228
Lizan 63
Luwayza 12

Maaloula 18, 19, 230, 231
Magdebourg 156
Makou 55, 66
Malabar 46
Mār-ʿAbdā Hirhrayyā (monastère libanais) 215
Mār-Alīšāʿ (monastère libanais) 207
Mār-Anṭūniūs ʿAyn Warqā (monastère libanais) 215
Mār-Anṭūniūs Ǧizzīn (monastère libanais) 211
Mār-Anṭūniūs Quzḥayyā / Saint-Antoine de Qozḥāyā (monastère libanais) 188, 207-209
Mar-Behnam (monastère libanais) 108
Mār-Buṭrus Qaṭṭīn (monastère libanais) 211
Mar-Ǧirǧis ʿAlmā (monastère libanais) 216
Mār-Ǧirǧis Rūmiyya (monastère libanais) 215
Mār-Ilyās Ballūnī (monastère) 215
Mār-Ilyās Ġazīr (monastère libanais) 211
Mār-Ilyās Rās (monastère libanais) 210
Mar-Peṭion à Amida (église et monastère) 125, 130, 132, 133, 142, 144, 145, 147-149
Mār-Šallīṭā Muqbis (monastère libanais) 215-217
Mār-Sarkīs Ihdin (monastère libanais) 207, 209
Mār-Sarkīs wa-Bākhūs Rayfūn (monastère libanais) 215
Mār-Sāsīn Baskintā (monastère libanais) 210
Mār-Šaʿyā (monastère libanais) 207, 210
Mart-Maryam et Mar-Yaʿqob (monastère) 108
Mart-Šmuni (église) 148
Mar-Yaqo (monastère) 235
Mar-Yaʿqub (monastère) 49
Mar-Yoḥannan (monastère) 49
Mār-Yuḥannā al-Maʿmadān Ḥrāš (monastère libanais) 216, 224
Mār-Yuḥannā Ḥrāš (monastère libanais) 216, 217, 219, 222, 224
Maragha 46
Mardin 5, 7, 15, 24, 26, 53, 79, 98, 99, 102, 105-110, 112, 113, 131, 132, 138, 139, 144
  cathédrale chaldéenne 128, 132, 133, 137, 141
  église des Quarante-Martyrs 105
Mésopotamie 6, 7, 20, 27, 45-48, 50, 60, 79, 123, 126, 143
Metn 207
Midyat 100, 102, 105, 106, 113
Mont-Liban 2, 3, 5, 7, 10, 12, 13, 21-23, 153, 159-161, 163, 164, 166, 167, 172, 174, 189-191, 201-228

Mor-Abḥay (monastère) 106
Mor-Eliya (monastère) 106
Mor-Hobel et Mor-Abrohom (monastère) 100
Mor-Yaʿqub-le-reclus (monastère) 113
Mossoul 5, 6, 14, 15, 19, 20, 22, 26, 27, 45, 47-50, 53, 56, 64, 79, 99, 106, 107, 110, 132, 230, 232, 235, 239, 240, 241
Moyen-Orient 72, 86, 87, 88

Neri 59
Ninive 22
Nisibe 47, 144
Notre-Dame-de-la-Délivrance de Charfet (monastère) 95, 103
Notre-Dame-des-Semences près d'Alqosh 83
Notre-Dame de Ṭāmīš (monastère libanais) 189

Ourmia 5, 19, 20, 25, 47, 49, 50, 53, 55-71, 76, 230, 232

Palestine 26, 166
Paris 23, 27, 69, 159
  Bibliothèque royale 21
  Collège royal 10
Perse 45, 46, 57, 66, 79. *Voir aussi* Iran
Phénicie 22, 23, 172, 191
Proche-Orient 21

Qadisha (vallée) 5, 80, 163, 172
Qannoubine 169, 172, 187, 188
Qellet 105, 106
Qodshanès 49, 50, 53, 64, 70

Rabban Hormizd (monastère) 47, 48, 49, 50, 53, 99
Rome 7, 16, 17, 50, 80, 97-102, 106, 109, 111, 113-116, 121-123, 126, 129-132, 134, 136, 141, 143-145, 147, 149, 153, 159, 161, 164, 166-168, 171-177, 180, 184-187, 189, 221, 239-241
  Collège maronite 17, 90, 98, 107, 116, 117, 140, 154, 155, 161, 166, 168, 176, 187
Russie 45-76

Saint-Antoine de Biqʿāta (monastère libanais) 187, 188
Saint-Benoît de Pera (lycée lazariste) 67
Saint-Julien de Homs (monastère) 106
Saint-Pétersbourg 57
Saint-Sauveur 175
Ṣalaḥ 113
Salmas 49, 50, 53, 65, 67, 69, 70
Salonique 38
Šām 10. *Voir aussi* Syrie
Samarkand 47
San Pietro in Montorio (collège) 114, 115
Sarikamish 66
Sasun 55, 58
Saydet Machmouché (monastère libanais) 207, 208
Sayyidat al-Bšāra (monastère libanais) (la Vierge de l'Annonciation) 223
Sayyidat al-Bzāz (monastère libanais) 216
Sayyidat Baqlūš (monastère libanais) 216, 219
Seert 7, 49, 50, 67, 113
Séleucie-Ctésiphon 45, 46
Sena 50
Sidon 154, 166

Siirt. *Voir* Seert
Ṣor 105
Syrie 6, 8-10, 14, 15, 18, 23, 25-27, 106, 155, 158, 166, 172, 174, 175, 183, 184, 191, 230

Tabriz 48, 49, 52, 54, 56, 58, 61, 66-69
Tbilissi. *Voir* Tiflis
Tchaldiran 48
Téhéran 57, 60
Tergaver 62
Terre Sainte 17, 19
Tiflis 68, 69, 239
Tiyari 63, 235
Tkhuma 63
Toscane 100, 159, 162
Trente (concile) 4, 99, 109, 122, 212, 213
Tripolitaine 36
Ṭur ʿAbdin 5, 7, 20, 26, 27, 79, 100-107, 109, 112, 113, 230
Turkmantchaï 54
Turquie 36, 42, 64, 71, 105, 126, 146, 230, 232
Txuma 235

Urumia, Urmia. *Voir* Ourmia

Van 63-67, 79
Vatican, bibliothèque 14, 21, 138, 143, 177, 178
Visitation de ʿAynṭūrā (monastère libanais) 219, 221

Wasṭa 149

Xi'an 45

Zghorta 187
Zohab / Qasr-Shirin 49
Zūq Miḫāyil (monastère libanais) 220, 221

Table des matières

Bernard Heyberger – *Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane : systèmes de connaissance et transferts culturels* 1

Edhem Eldem – *L'État ottoman face au défi de l'égalité : la faillite d'un Empire pluriel* 35

Florence Hellot-Bellier – *Les assyro-chaldéens dans les turbulences des frontières entre l'Empire ottoman, l'Iran et la Russie* 45

Heleen Murre-van den Berg – *The Transformation of the Syriac Churches: Writing, Reading and Religion in the Ottoman Period* 77

Margherita Farina – *La circulation de manuscrits syriaques en Orient et entre Orient et Occident entre la fin du XV^e^ et le XVI^e^ siècle* 93

Lucy Parker – *Yawsep I of Amida (d. 1707) and the Invention of the Chaldeans* 121

Aurélien Girard – *La construction de l'identité confessionnelle maronite à l'époque ottomane (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)* 153

Sabine Mohasseb Saliba – *Ordres religieux et monachisme féminin : le monachisme maronite à l'épreuve des normes tridentines (XVIII^e^-XIX^e^ siècles)* 201

Alessandro Mengozzi – *Textes néo-araméens au XIX^e^ siècle* 229

Index prosopographique 247

Index géographique 256

Table des matières 261

Abréviations 262

Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane, B. Heyberger (éd.), Paris, 2020 (Études syriaques 17), p. 261.

Abréviations bibliographiques utilisées dans cet ouvrage

CSCO : Corpus scriptorum christianorum Orientalium.
SC : Sources chrétiennes.

La collection « Études syriaques »

La collection *Études syriaques* est publiée par la Société d'études syriaques fondée en 2003. Sa création a répondu à un constat : la culture syriaque, loin d'être une spécialité marginale, voire exotique, trop souvent considérée d'abord comme une auxiliaire des études bibliques, de la théologie et de la spiritualité, fait partie des cultures humaines. Comme telle, nous devons considérer ses documents, manuscrits, inscriptions, vestiges archéologiques, comme un patrimoine humain à recueillir, conserver, étudier et faire connaître. Nous avons aussi songé aux membres des communautés chrétiennes dont la langue liturgique est encore actuellement le syriaque et qui manifestent un intérêt renouvelé pour leur patrimoine. Or il n'existait pas en France de lieu de rencontre et d'échanges pour répondre à cette ambition.

L'objet de la Société d'études syriaques est la culture des chrétientés de langue syriaque, quelles que soient leurs confessions. Cette société, à but scientifique et académique, s'intéresse à l'histoire, à l'art, à la littérature et de manière générale à tout ce qui a fait la richesse de la culture de ces communautés : Écriture sainte, théologie, patristique, philosophie, grammaire, histoire, chronographie, droit, liturgie, astronomie, médecine, poésie... Le but de l'association est de promouvoir les études syriaques, de favoriser les échanges et la circulation de l'information entre ceux qui en sont partie prenante, d'organiser des rencontres (colloques, journées d'études...) et de susciter des publications sur ce sujet.

Son premier projet est d'organiser chaque année une journée d'études thématique et d'en publier les résultats dans l'année qui suit. Chaque volume veut offrir une vision générale sur un sujet, en regroupant des articles d'introduction et non des études ponctuelles. Il ne remplace pas les ouvrages et articles de recherche, les discussions philologiques et historiques mais s'en nourrit. Ainsi, année après année, pourra se constituer une « bibliothèque » d'introduction à la culture syriaque. Pour aboutir, ce projet a besoin du concours de tous, et notamment d'être porté par une Société d'études syriaques vivante et nombreuse.

Étudier les cultures syriaques, c'est s'occuper de régions qui s'appellent aujourd'hui la Turquie, l'Iraq, l'Iran, la Syrie, le Liban, la Palestine, Israël, la Jordanie, la Chine, l'Inde et de populations dont les descendants actuels parlent turoyo, soureth, turc, kurde, arabe, persan, chinois, malayalam, ouïghour, mongol. En promouvant les études syriaques, en essayant de mettre à disposition du public les meilleurs résultats des recherches, sans masquer leur complexité, nous voulons contribuer à ouvrir l'intelligence de notre monde. Les études syriaques, qui méritent bien de figurer dans les « Humanités », peuvent constituer un chemin vers la tolérance et la compréhension.

Collection Études syriaques

Volumes parus

1 - *Les inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 - *Les apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 - *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

5 - *L'Ancien Testament en syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne, Paris, 2008.

6 - *L'historiographie syriaque*
édité par M. Debié, Paris, 2009.

7 - *Le monachisme syriaque*
édité par F. Jullien, Paris, 2010.

8 - *Les mystiques syriaques*
édité par A. Desreumaux, Paris, 2011.

9 - *L'hagiographie syriaque*
édité par A. Binggeli, Paris, 2012.

10 - *Les églises en monde syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet, Paris, 2013.

11 - *Les sciences en syriaque*
édité par É. Villey, Paris, 2014.

12 - *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*
édité par P. G. Borbone et P. Marsone, Paris, 2015.

13 - *Les controverses religieuses en syriaque*
édité par F. Ruani, Paris, 2016.

14 - *Le Nouveau Testament en syriaque*
édité par J.-C. Haelewyck, Paris, 2017.

15 - *Les auteurs syriaques et leur langue*
édité par M. Farina, Paris, 2018.

16 - *La philosophie en syriaque*
édité par E. Fiori et H. Hugonnard-Roche, Paris, 2019.

17 - *Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane*
édité par B. Heyberger, Paris, 2020.

en préparation

18 - *Droits ecclésiastique et civil en milieu syriaque*
édité par V. Berti et M. Debié, Paris, 2022.